

Jaroslav Pelikan



TRADIȚIA CREȘTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

III 278.348

IV

Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700)

POLIROM

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ
O istorie a dezvoltării doctrinei

IV

Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700)

Jaroslav Pelikan (1923-2006), teolog luteran convertit la ortodoxie în 1997. Sub îngrijirea sa a fost publicată, între 1955 și 1971, lucrarea monumentală în douăzeci de volume *Luther's Works*, dedicată teologiei lui Martin Luther. A fost profesor emerit la Universitatea Yale, membru de onoare al Fundației Carnegie pentru Perfecționarea Învățămîntului, președinte al Academiei Americane de Arte și Științe, editor la Encyclopaedia Britannica. În noiembrie 2004 i s-a decernat „Premiul John W. Kluge pentru întreaga activitate în slujba Științelor Umaniste”, acordat de Biblioteca Congresului SUA. De același autor: *From Luther to Kierkegaard*, 1950; *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *Mary Through the Centuries*, 1996; *The Reformation of the Bible/The Bible of the Reformation*, 1996. Lucrări traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998; *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000.

Lector: Alexander Baumgarten

Coordonator de proiect: Ioan-Florin Florescu

Contribuția traducătorilor:

Silvia Palade – „Prefață”, „Surse principale”, „Definirea Reformei”, capitolele 1-4

Mihai-Silviu Chirilă – capitolele 5-7

www.polirom.ro

Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*

4. *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

© 1984 by The University of Chicago. All rights reserved.

© 2006 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;

P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

PELIKAN, JAROSLAV

Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei / Jaroslav Pelikan;
trad. de Silvia Palade. - Iași: Polirom, 2004 -

5 vol.

ISBN: (10) 973-681-653-2

Vol. 4: Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700) / trad. și note de Silvia Palade
și Mihai-Silviu Chirilă. - 2006. - Bibliogr. - Index. -

ISBN: (10) 973-46-0451-1; ISBN (13) 978-973-46 -0451-7

I. Palade, Silvia (trad.)

II. Buga, Nicolai (trad.)

III. Chirilă, Mihai-Silviu (trad.)

23

28(091)

Printed in ROMANIA

371965

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

439293

IV

Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700)

Traducere și note de Silvia Palade și Mihai-Silviu Chirilă



402239
B.C.U. IASI

POLIROM
2006

14. FEB. 2007

Cuprins

| | |
|--|-----|
| Notă asupra ediției | 7 |
| Prefață | 9 |
| Surse principale | 11 |
| Definirea Reformei..... | 53 |
| 1. Pluralism doctrinar în Evul Mediu târziu | 63 |
| Dincolo de sinteza augustiniană | 65 |
| Planul mântuirii | 74 |
| Comunicarea harului | 89 |
| Una și adevărata credință | 108 |
| 2. Una, sfântă, catolică și apostolică ? | 118 |
| Unitatea Bisericii | 120 |
| Sfânta Biserică | 132 |
| Armonia catolică..... | 144 |
| În apărarea ascultării apostolice | 155 |
| 3. Evanghelia ca tezaur al Bisericii..... | 171 |
| Justiție divină și dreptate umană | 172 |
| Îndreptățirea prin credință | 182 |
| Teologia crucii | 197 |
| Caracterul central al Evangheliei | 208 |
| 4. Cuvîntul și voia lui Dumnezeu | 223 |
| Cuvînt și duh | 226 |
| Ascultarea față de cuvîntul și de voia lui Dumnezeu | 242 |
| Voința veșnică a lui Dumnezeu, ascunsă și revelată..... | 254 |
| Voia lui Dumnezeu față de lume | 267 |

| | |
|--|-----|
| 5. Definiția specificului romano-catolic | 280 |
| Apărătorii credinței | 282 |
| Evanghelia și Biserica catolică | 296 |
| De la pluralism la definiție | 307 |
| Reafirmarea Bisericii și a dogmei | 321 |
| 6. Provocări la adresa continuității apostolice | 333 |
| Umanismul creștin și autoritatea revelației | 335 |
| Opoziția dintre spirit și structură | 341 |
| Respingerea dogmei trinitare | 349 |
| 7. Dogmatici confesionale într-o creștinătate divizată | 358 |
| Introducere la studiul dogmelor | 361 |
| Firea umană a lui Iisus Hristos | 374 |
| Istoria Legământului | 384 |
| Darurile harului | 395 |
| Bibliografie secundară selectivă | 407 |
| Index | 427 |

Notă asupra ediției

Pentru citatele biblice din prezenta ediție s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediția *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991. Numerotarea psalmilor urmează această ediție, diferind de cea din ediția în limba engleză. Pentru citatele din *Vechiul Testament* care aveau în original mențiunea (LXX) s-au folosit volumele apărute pînă acum din ediția Septuaginta, Polirom – Colegiul „Noua Europă”, 2004-2006. Alte citate biblice care aveau mențiunea (LXX) sau (Vulg.) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Cărțile biblice din care s-a tradus după ediția Septuagintei au fost denumite în funcție de această ediție (de exemplu, Geneza, Proverbe, Micheia, Baruch).

Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile românești consacrate.

Numele autorilor antici au fost redată respectîndu-se forma lor consacrată în limba română, fiind transliterate numele mai puțin cunoscute.

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Acest al patrulea volum din *Tradiția creștină* m-a readus la perioada din istoria doctrinei creștine cu care mi-am început activitatea de cercetare: dizertația mea din 1946 avea ca obiect relațiile doctrinare dintre Reforma husită din veacul al XV-lea și Reforma luterană din veacul al XVI-lea; primul meu articol științific, din anul 1947, avea ca temă gîndirea unui teolog al ortodoxiei protestante din secolul al XVII-lea; iar prima mea carte, din 1950, descria legăturile dintre teologie și filozofie în epoca Reformei și în perioada care i-a urmat. Chiar și atunci, desigur, eram conștient de nenumăratele moduri în care gîndirea Reformei reflectă vocabularul și tiparele de gîndire ale perioadei patristice și ale celei medievale. Însă abordînd doctrinele Reformei, acum, după ce am urmărit în detaliu evoluția doctrinară a acelor perioade, conștientizez din ce în ce mai mult importanța înțelegerii veacului al XVI-lea în lumina continuității și discontinuității sale cu istoria doctrinei Bisericii începînd din veacul al II-lea. În ciuda declarațiilor lor solemne cu privire la *sola Scriptura*, adepții Reformei au arătat că *Scriptura* nu a fost niciodată *sola*. Mai mult, i-aș îndemna pe cititorii prezentului volum să considere la modul cel mai serios contextul acestuia ca făcînd parte din istoria tradiției creștine.

Cred că s-ar cuveni de asemenea să explicăm relația dintre volumul de față și cel care urmează și totodată încheie această carte. Periodizarea unei relatări istorice este întotdeauna arbitrară; ca să nu mai vorbim de faptul că nici evenimentele prezentate nu se află întotdeauna în deplină concordanță cu precizia titlului sau a cuprinsului cărții respective. Așa cum indică ultimul capitol al acestui volum, relatarea din volumul 5 va începe cu pietismul, puritanismul și jansenismul, care, împreună cu evoluțiile contemporane din Ortodoxia răsăriteană, au ilustrat „criza ortodoxiei atît în Răsărit, cît și în Apus”. De aceea, semnificația doctrinară a acestor mișcări, doar sugerată în volumul de față, va fi pe larg dezbătută în volumul următor (chiar dacă un număr considerabil de izvoare datează din perioada anterioară anului 1700). Încă o dată, ceea ce va determina selectarea și modul de prezentare a acestor mișcări va fi contextul din cadrul istoriei tradiției creștine.

O altă caracteristică a prezentului volum care ar trebui explicată este de natură bibliografică. Tocmai în epoca de care

ne ocupăm aici a fost inventat tiparul și, prin urmare, pentru prima dată în această lucrare publicarea unei cărți în formă tipărită se putea realiza în timpul vieții autorului. În cazul multora dintre autorii citați, acea primă ediție a fost însă și ultima. După cum reiese din lista care cuprinde „Autori și scrieri”, am inclus edițiile respective în această listă și nu în „Ediții și colecții”, fapt care ar fi fost nepotrivit și pedant. Aceasta este și epoca din istoria Occidentului când numele de familie au început să intre în vocabularul curent: cu toate că era adesea numit „Doctorul Martin”, reformatorul german era – și este – menționat de obicei cu numele de „Martin Luther”. Am încercat să țin seama de această schimbare atunci când am conceput abrevierile din lista cu „Autori și scrieri”. Deși, cu siguranță, nu am enumerat nici pe departe toate sursele pe care le-am citit, am inclus totuși în această listă anumite surse care nu au fost citate în note. În ceea ce privește traducerea citatelor mi-am îngăduit libertatea, așa cum am făcut-o pe parcursul întregii lucrări, de a adopta și de a adapta traduceri, inclusiv pe cele care îmi aparțin, fără alte mențiuni. Dat fiind că acesta este primul volum care cuprinde un număr semnificativ de surse în limba engleză, trebuie să fac precizarea că am transpus cele mai multe dintre aceste surse în limbajul și ortografia secolului XX.

Nu îmi mai rămâne decît să-mi exprim recunoștința pentru tot sprijinul pe care l-am primit și fără de care nu aș fi putut scrie niciodată această carte. Diferitele prelegeri susținute în Statele Unite, Canada, Europa și Australia mi-au oferit ocazia să prezint mare parte din acest material în fața unui auditoriu înainte de a-l da în mod irevocabil spre tipărire; între acestea, îngăduiți-mi să evidențiez Prelegerile Gauss susținute la Universitatea Princeton, care mi-au permis (și m-au obligat) să definitivez expunerea a ceea ce alcătuiește acum capitolul al doilea. Ca o ironie, cu cît mă apropii mai mult de prezent, cu atît sînt mai dispersate sursele. De aceea, a sporit numărul bibliotecilor pe care a trebuit să le vizitez, la fel ca și recunoștința mea față de directorii și personalul acestora: Universitatea catolică a Americii, Universitatea din Chicago, Seminarul Teologic Concordia din Saint Louis, Biblioteca Folger Shakespeare, Universitatea Harvard, Universitatea din Iowa, Biblioteca Congresului, Seminarul Teologic Lutheran din Philadelphia, Biblioteca Publică din New York, Universitatea Notre Dame, Universitatea Oxford, cu precădere Biblioteca Bodleiană, Universitatea din Pennsylvania, Seminarul Teologic Princeton, Universitatea Princeton, Universitatea Stanford, Universitatea din Toronto, inclusiv Institutul Pontifical de Studii Medievale, Seminarul Teologic Union din New York, Biblioteca Apostolica Vaticană, Universitatea Yale și Biblioteca Centrală din Zürich. Mulțumirile mele se îndreaptă de asemenea către Ruth Mazo, care m-a ajutat la verificarea referințelor din primele două capitole, și către Mary Whitney, care a dactilografiat primele cinci capitole.

Surse principale

Autori și scrieri

| | |
|------------------|---|
| Ab. Hris. | Abatele Hrisostom de Gaeta |
| Aeg. Carl. Pun. | Aegidius Carlerii. <i>Despre pedepsirea păcatelor publice</i> |
| Aeg. Per. Infid. | Aegidius de Perugia. <i>Împotriva celor care sînt necredincioși, nesupuși și răzvrățiți împotriva Sfintei Biserici Romane și a suveranului pontif</i> |
| Aeg. Rom. | Aegidius Romanus |
| An. | <i>Comentariu la Aristotel „De anima”</i> . Veneția, 1496-1497 |
| Art. fid. | <i>Despre mărturisirile de credință</i> . Napoli, 1525 |
| Cant. | <i>Comentariu la Cîntarea Cîntărilor</i> . Siena, 1602 |
| Char. | <i>Despre caracterul sacramental</i> . Roma, 1555 |
| Cog. ang. | <i>Despre cunoașterea ingerilor</i> . Veneția, 1503 |
| Corp. | <i>Teoreme despre trupul lui Hristos</i> . Bologna, 1481 |
| Eccl. pot. | <i>Puterea Bisericii sau a suveranului pontif</i> |
| Err. phil. | <i>Greșelile filozofilor</i> |
| Mens. ang. | <i>Măsura ingerilor</i> |
| Praed. | <i>Predestinare, preștiință, paradis și iad</i> . Napoli, 1525 |
| Ps. 44 | <i>Tratat despre Psalmul 44 [45]</i> . Padova, 1553 |
| Quest. met. | <i>Întrebări metafizice</i> . Veneția, 1501 |
| Quodlib. | <i>Quodlibeta</i> . Louvain, 1646 |
| Reg. princ. | <i>Despre guvernarea principilor [De regimine principum]</i> . Augsburg, 1473 |
| Ren. pap. | <i>Renunțarea papei</i> . Roma, 1554 |
| Res. mort. | <i>Despre învierea morților</i> |
| Rhet. | <i>Comentariu la Aristotel. „Retorica”</i> . Veneția, 1515 |
| Rom. | <i>Comentariu la Romani</i> . Roma, 1555 |
| Sent. | <i>Comentariu la Sentințe</i> . Ediție reeditată. Frankfurt, 1968 |
| Ps. Alb. M. Mar. | Pseudo-Albertus Magnus. <i>Despre Fecioara Maria</i> |
| Aleandro. | Girolamo Aleandro |
| Conu. conc. | <i>Despre convocarea unui conciliu</i> |
| Alex. S. Elpid. | Alexandru de San Elpidio |
| Eccl. pot. | <i>Puterea Bisericii</i> . Torino, 1494 |
| All. | Pierre D'Ailly |
| Curs. Bibl. | <i>Curs despre Biblie [Principium in cursum Bibliae]</i> |
| Domin. | <i>Stăpînire legitimă</i> |
| Emend. eccl. | <i>Îndreptarea Bisericii</i> |
| Ep. Jo. XXIII. | <i>Epistolă către Papa Ioan al XXIII-lea</i> |
| Ext. schism. | <i>Nimicirea schismei</i> |
| Fals. proph. | <i>Falși profeți</i> |

| | |
|---------------------------|--|
| <i>Indoct.</i> | <i>Dacă un necunoscător al Legii lui Dumnezeu poate fi un bun conducător al Bisericii [Utrum indoctus in jure divino possit juste praeesse in ecclesiae regno]</i> |
| <i>Inst. ut.</i> | <i>Educație plină de foloase</i> |
| <i>Leg.</i> | <i>Dacă Biserica Sfântului Petru se supune Legii</i> |
| <i>Lib. creat.</i> | <i>Libertatea făpturii înzestrată cu rațiune înainte și după cădere</i> |
| <i>Mat.</i> | <i>Problema unui conciliu general</i> |
| <i>Nec. ref.</i> | <i>Necesitatea reformei</i> |
| <i>Prop. Mont.</i> | <i>Propunere împotriva lui Ioan din Montesono</i> |
| <i>Recom.</i> | <i>Recomandarea Sfintei Scripturi</i> |
| <i>Ref. eccl.</i> | <i>Reforma Bisericii</i> |
| <i>Reg.</i> | <i>Dacă Biserica Sfântului Petru este condusă de un rege</i> |
| <i>Serm.</i> | <i>Predici. Strasbourg, 1490</i> |
| <i>Tract.</i> | <i>Tratate. Strasbourg, 1490</i> |
| <i>Trin.</i> | <i>Dacă Treimea nu poate fi împărțită făpturilor create</i> |
| Alt. | <i>Johann Heinrich Alsted</i> |
| <i>Theol. cat.</i> | <i>Teologie catehetică. Frankfurt, 1616</i> |
| <i>Theol. schol.</i> | <i>Teologie scolastică. Hanau, 1618</i> |
| Alt. paup. | <i>Tratat despre sărăcia desăvârșită [Tractatus super altissima paupertate]</i> |
| Alt. | <i>Johannes Altenstaig</i> |
| <i>Voc. theol.</i> | <i>Vocabularul teologiei. Hagenau, 1517</i> |
| <i>Voc. voc.</i> | <i>Vocabularul cuvintelor [Vocabularius vocum]. Hagenau, 1508</i> |
| Alv. Pel. | <i>Alvaro Pelayo</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Plan. eccl.</i> | <i>Plângerea Bisericii [De planctu ecclesiae]</i> |
| Ambr. Cath. | <i>Ambrosius Catharinus Politus</i> |
| <i>Apol. ver.</i> | <i>Apologia adevărului credinței catolice și apostolice [Apologia pro veritate]</i> |
| <i>Clav.</i> | <i>Doă chei pentru deschiderea sau înțelegerea Sfintelor Scripturi [Claves duae, ad aperiendas intelligendasve Scripturas Sacras]. Lyon, 1543</i> |
| <i>Comm.</i> | <i>Comentarii [Commentaria ... im omnes Divi Pauli et alias septem canonicas epistolas]. Paris, 1566</i> |
| <i>Consid.</i> | <i>Despre considerație. Veneția, 1547</i> |
| <i>Excus. disp.</i> | <i>Scuză pentru mărturia împotriva lui Martin. Florența, 1521</i> |
| <i>Immac.</i> | <i>Argumentare în favoarea imaculatei concepții a Maicii lui Dumnezeu. Lyon, 1542</i> |
| <i>Sac.</i> | <i>Discurs despre preoție [Oratio ... de officio et dignitate sacerdotum]. Saint Vincent, 1537</i> |
| Ambr. Trav. | <i>Ambrozie Traversari</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole și prefețe la traduceri</i> |
| <i>Or. Bas.</i> | <i>Discurs la Conciliul din Basel</i> |
| <i>Or. Sig.</i> | <i>Discurs rostit în fața împăratului Sigismund</i> |
| <i>Vers. Chrys. Prov.</i> | <i>Traducere din Ioan Gură de Aur. „Despre providența lui Dumnezeu”</i> |
| <i>Vers. Joh. Clim.</i> | <i>Traducere din Ioan Climachus</i> |
| <i>Vers. Joh. Mosch.</i> | <i>Traducere din Ioan Moschus</i> |
| <i>Vers. Man. Cal.</i> | <i>Traducere din Manuel Calecas</i> |
| <i>Vers. Pall.</i> | <i>Traducere din Palladius. „Viața lui Hrisostom”</i> |
| Ames. | <i>Guilelmus Amesius</i> |
| <i>Bell.</i> | <i>Bellarmin cel descurajat [Bellarmineus enervatus]. Oxford, 1629</i> |

- Coron. *Concluzie la Conferința de la Haga [Coronis ad collationem Hagiensem].* Ediția a 6-a, Londra, 1632
- Marr. *Esența divinității.* Londra, 1642
- Script. *Argumentare teologică a desăvîrșirii Sfintei Scripturi.* Cambridge, 1646
- Ams. Vict. Nicholas Amsdorf. *Mărturie despre declarația lui Victorinus [Strigel]*
- Amyr. Thes. Moise Amyraut. *Teze*
- And. Brd. Andreas de Broda
- Orig. Hs. *Originile huseiilor*
- Utraq. *Împotriva împărțirii sub ambele specii a laicilor [Contra communionem plebis sub utraque specie]*
- Andr. Per. Andrei de Perugia
- Ed. Bav. *Împotriva Edictului [împăratului Ludovic al IV-lea] Bavarezul*
- Andrs. Jacobus Andreae
- Ang. cat. *Catehism anglican*
- Ang. Clar. Angelus Clarenus
- Alv. Pel. *Epistolă de răspuns către Alvaro Pelayo*
- Ep. *Epistole*
- Ep. excus. *Epistolă de justificare*
- Ang. Pasch. Trad. Angelus Paschalis Illyricus. *Tradiții nescrise*
- Ans. Anselm de Canterbury
- Conc. *Despre armonia preștiinței, predestinării și harului lui Dumnezeu cu liberul arbitru [De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio]*
- Cur. d. h. *De ce s-a făcut Dumnezeu om [Cur deus homo]*
- Lib. arb. *Despre libertatea arbitriului [De libertate arbitrii]*
- Ps. Ans. Pseudo-Anselm
- Concept. BVM *Despre zămislirea Preasfintei Fecioare Maria*
- Ant. P. Conf. Antoninus Pierozzi. *Confesional.* Roma, 1490
- Apol. conf. Aug. *Apologia Confesiunii de la Augsburg*
- Arch. Filippo Archinto
- Aret. Benedictus Aretius
- Act. *Comentariu la Faptele Apostolilor.* Geneva, 1590
- Ev. *Comentariu la cele patru Evanghelii,* 2 vol., Geneva, 1587
- Loc. *Teme teologice.* Geneva, 1617
- Arn. Hist. Gottfried Arnold. *Istorie nepărtinitoare a Bisericii și a ereticilor de la începutul Noului Testament pînă la 1688 [Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testaments bis 1688].* 2 vol. Frankfurt, 1699-1700
- Art. XXXIX. *Cele 39 de articole*
- Art. Ang. (1552). *Cele 52 de articole ale Bisericii Angliei*
- Art. Ratis. *Articolele de la Regensburg [Ratisbon]*
- Ast. Can. paen. Astesanus de Asti. *Canoane de penitență*
- Aug. Augustin de Hippo
- Bapt. *Despre botez împotriva donatiștilor*
- Civ. *Cetatea lui Dumnezeu [De civitate dei]*
- Conf. *Confesiuni*
- Corrept. *Despre muștrare și har [De correptione et gratia]*
- Ep. *Epistole*
- Ep. fund. *Împotriva epistolei maniheului, numită fundamentală*

- Ev. In.* Comentariu la *Evanghelia după Ioan*
Grat. Despre har
Hept. Despre Heptateuh
Parm. Împotriva Epistolei lui *Parmenianus*
Pecc. merit. Despre merite și iertarea păcatelor [*De peccatorum meritis et remissione*]
Pelag. Împotriva a două epistole ale pelagienilor
Perseu. Despre darul perseverenței
Praed. sanct. Despre predestinarea sfinților [*De praedestinatione sanctorum*]
Ps. Comentariu la Psalmi
Serm. Predici
Spir. et litt. Duhul și litera [*De spiritu et littera*]
Trin. Despre Treime
Ps. Aug. Pseudo-Augustin
Praed. et grat. Predestinare și har
Aug. Alf. Augustin von Alfeld
Babst. Stl. Scaunul papal [*Von dem Babstlichen Stuhl*]. Leipzig, 1520
Malag. Cataplasma [*Malagma*]. Leipzig, 1520
Salv. Reg. Salve Regina
Witt. Abg. Împotriva Dumnezeului fals de la Wittenberg, *Martin Luther*
 [*Wyder den Wittenbergischen Abgot Martin Luther*]
Aug. Rom. Augustin de Roma
Sacr. unit. Taina unității lui Hristos și a Bisericii
Serm. mag. Predică plină de învățătură despre Ave Maria
Aug. Tr. Augustin [Triumphus] de Ancona
Dup. pot. Dubla putere a prelaților și a laicilor [*De duplici potestate praelatorum et laicorum*]
Pot. coll. Puterea colegiului [cardinalilor] după moartea papei [*De potestate collegii mortuo papa*]
Pot. eccl. Summa despre puterea Bisericii [*Summa de potestate ecclesiae*].
 Augsburg, 1473
Temp. Despre templieri
Aur. Rocc. Aurelius de Rocca
Avis. Sig. Recomandare adresată împăratului *Sigismund* în timpul *Conciliului de la Constanț*
Bai. Michel Baius
Eccl. Despre Biserică
Infall. Despre infailibilitatea pontifului Romei
Just. Despre dreptate [*De iustitia*]
Lib. arb. Despre liberul arbitru [*De libero arbitrio*]
Mer. op. Despre meritele faptelor [*De meritis operum*]
Pecc. orig. Despre păcatul originar [*De peccato originis*]
Prim. just. Despre dreptatea originară a omului [*De prima hominis iustitia*]
Sacr. Despre Taine
Bald. Friedrich Balduinus
Anath. Despre anateme. Wittenberg, 1700
Art. Smal. Douăzeci și două de argumente în sprijinul „Articolelor de la Smalcald”. Wittenberg, 1605-1606
Ban. Domingo Báñez
Apol. Apologie [împotriva lui *Molina*]
Conc. Despre armonia adevărată și legitimă a liberului arbitru cu auxiliarele harului lui Dumnezeu [*De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae*]

- Mont.** *Despre teza părintelui Prudentio din Montemayor*
Barth. Bon. *Bartolomeu de Bologna [Bartholomaeus de Bononia]*
Assump. *Despre ridicarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria*
Bart. Pis. *Bartolomeu de Pisa [Bartholomaeus de Rinoncino]*
Conform. *Asemănarea vieții Sfântului Francisc cu viața Domnului Iisus*
Quad. *Predici pascale despre disprețuirea lumii [Quadragesimale De contemptu mundi]. Milano, 1498*
V. Mar. *Viața Preasfintei Fecioare Maria. Veneția, 1596*
Bek. Zür. *Confesiunea de la Zürich [Wahrhafte Bekanntnusz der dieneren der kirchen zu Zürych]*
Bell. *Robert Bellarmino*
Bai. *Respingerea lui Baius*
Brev. apol. *Scurtă apologie pentru cartea sa despre Cartea concordiei*
Cont. *Dezbateri pe marginea controverselor legate de credința creștină împotriva ereticilor acestei epoci*
Dich. dott. cris. *O prezentare mai amănunțită a doctrinei creștine [Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana]*
Dott. cris. brev. *O scurtă prezentare a doctrinei creștine [Dottrina cristiana breve]*
Imag. *Respingerea unei cărți despre cultul imaginilor*
Indulg. *Despre indulgențe*
Lib. Conc. *Judecarea așa-numitei Cartea Concordiei [Judicium ... de libro, quem lutherani vocant, Concordiae]*
Scrip. eccl. *Scriitorii Bisericii [De scriptoribus ecclesiasticis]*
Vulg. *Despre Vulgata*
Ben. XIII. Ep. *Papa Benedict XIII. Epistole*
Berg. Calov. *Georg Conrad Berg. Răspuns către Abraham Calovius. Ediția a 2-a. Berlin, 1657*
Bert. *Pietro Bertani*
Bez. *Theodor de Beza [Théodore de Bèze]*
Cast. *Răspuns la calomniile lui Sebastian Castellio*
Coen. *Despre Cina Domnului [De coena Domini]*
Coll. Mont. Bell. *Răspuns la Colocviul de la Montbéliard. Heidelberg, 1588*
Conf. *Mărturisire a credinței creștine*
Ep. theol. *Epistole teologice. Ediția a 2-a, Geneva, 1575*
Flac. *Împotriva lui Matthias Flacius Illyricus*
Praed. *Despre predestinare*
Bgn. *Johann Bugenhagen*
Annot. *Adnotări la zece epistole ale apostolului Pavel. Basel, 1524*
Bed. *Citeva reflecții creștine despre liturghie și alte slujbe [Etlich christliche Bedencken von der Mess und andern Cerimonien]. Wittenberg, 1525*
Chr. gl. *Despre credința creștină [Von dem Christlichen glauben]. Nürnberg, 1527*
Conjug. episc. *Despre căsătoria episcopilor [De conjugio episcoporum]. Wittenberg, 1525*
Ind. *Indici ai Evangheliilor. Wittenberg, 1524*
Kind. *Despre pruncii nenăscuți și despre copiii care nu pot fi botezați [Von den ungeborn kindern und von den Kindern die wir nicht teuffen können]. Wittenberg, 1557*
Luth. *Predică funerară la moartea Doctorului Martin Luther. Wittenberg, 1546*
Off. *O frumoasă revelație a lui Antihrist [Ain schöne Offenbarung des Endchris]. Augsburg, 1524*

- Ps.* Interpretare a *Psalmilor*. Basel, 1524
Sac. Răspuns la o întrebare despre Taină. Wittenberg, 1525
Sum. Sel. Conținutul mântuirii [*Summa der Seligkeit*]. Augsburg, 1525
Unt. Învățăături pentru cei bolnavi și în primejdie de moarte [*Unterricht derer, so in Kranckheiten und Todesnöten liegen*]. Wittenberg, 1527
Bill. Eberhard Billick
Blng. Heinrich Bullinger
Alb. Răspuns către Albert din Brandenburg. Zürich, 1532
Antib. Scurt răspuns către Cochlaeus [*Brevis Antibole*]. Zürich, 1554
Assert. orth. Afirmarea ortodoxă a ambelor firi în Hristos. Zürich, 1534
Coen. Predică despre Cina Domnului [*De coena Domini sermo*]. Zürich, 1558
Conc. Despre concilii. Zürich, 1561
Dec. Cinci decenii de predici. Zürich, 1552
Elis. Respingere a bulei papale împotriva [reginei] Elisabeta. Londra, 1571
Ev. In. Comentariu la *Evangelia după Ioan*. Zürich, 1543
Ggn. Opoziția dintre doctrina evanghelică și cea papală [*Gägensatz ... der Euangelischen und Bächtischen leer*]. Zürich, 1551
Grat. just. Harul lui Dumnezeu care ne îndreptățește pe noi datorită lui Hristos doar prin credință, fără fapte bune, în timp ce credința abundă în fapte bune. Zürich, 1554
Luc. Comentariu la *Evangelia după Luca*. Zürich, 1546
Nacht. Despre Cina cea de Taină [*Von dem heiligen Nachtmal*]. Zürich, 1553
Or. err. miss. Originea erorii liturghiei. Basel, 1528
Perf. Desăvârșirea creștinilor. Zürich, 1551
Resp. brent. Răspuns spre a arăta că doctrina despre rai și despre [așezarea] de-a dreapta lui Dumnezeu nu ar trebui răsturnată de către doctrina contrară a lui Johann Brenz. Zürich, 1562
Resp. Coch. Răspuns la cartea lui Johannes Cochlaeus despre *Scriptura canonică și Biserica catolică*. Zürich, 1544
Scrip. auth. Despre autoritatea Sfintei Scripturi. Zürich, 1538
Sum. Esența religiei creștine. Zürich, 1556
Test. Scurtă prezentare a unicului și veșnicului Testament sau Legământ al lui Dumnezeu. Zürich, 1534
Ver. Persecuție [*Veruolgung*]. Zürich, 1573
Bon. VIII. Papa Bonifaciu al VIII-lea
Un. sanct. *Unam sanctam*
Bonagr. Bonagratia de Bergamo
Paup. Despre sărăcia lui Hristos și a apostolilor
Bonuc. Agostino Bonuccio
Boss. Jacques Bénigne Bossuet
Def. trad. Apărarea tradiției Sfinților Părinți
Hist. Var. Istorie a deosebirilor dintre Bisericele protestante
Br. Comp. Johann Wilhelm Baier. *Compendiu de teologie pozitivă*
Brad. Caus. Thomas Bradwardine. *Cauza lui Dumnezeu, împotriva lui Pelagius*
Brd. Clr. Bernard de Clairvaux
Cons. Despre considerație

- Ep.* *Epistole*
Grat. *Despre har și liberul arbitru*
Laud. Mar. *Elogiu închinat Fecioarei Maria*
Praec. et disp. *Despre sfat și dispensație*
 Ps. Brd. Clr. *Pseudo-Bernard de Clairvaux*
Laud. Virg. *Elogiu închinat Maicii Fecioare*
Pass. Chr. *Despre patimile lui Hristos și despre durerea și plângerea Maicii Sale*
- Brn. *Johannes Braunius*
Doct. foed. *Doctrina legămintelor [Doctrina foederum]. Amsterdam, 1688*
- Buc. *Martin Bucer*
Caen. *Despre Cina Domnului [De caena dominica]*
Ec. *Împotriva „Temelor teologice” prezentate de Eck*
Ep. apol. *Epistolă apologetică*
Flor. pat. *Florilegiu patristic*
Regn. Chr. *Despre domnia lui Hristos*
Rom. *Comentariu la Epistola către Romani. Basel, 1562*
- Bucan. *Inst.* *Guilelmus Bucanus. Normele teologice. Ediția a 5-a. Geneva, 1625*
- Burm. *Synop.* *Frans Burmann. Rezumat al teologiei. 2 volume. Maastricht, 1687*
- Caj. *Cajetan (Tommaso de Vio)*
Apol. *Apologia autorității comparative a papei și a Bisericii. Roma, 1513*
Concept. *Despre zămislirea Preasfintei Fecioare*
Euch. *Erori care se răsfrâng asupra Tainei Euharistiei*
Ev. *Comentarii la Evangheliile. Veneția, 1530*
Indulg. *Despre indulgențe*
Miss. Sac. *Jertfa liturgică*
Mos. *Comentarii la cele Cinci Cărți ale lui Moise. Paris, 1539*
Nov. Test. *Lecturi din Noul Testament [Novi Testamenti Jentacula]. Lyon, 1530*
Opusc. aur. *Opuscul de aur [Opuscula aurea]. Paris, 1511*
Pont. *Despre instituirea divină a pontificatului pontifului roman*
Purg. *Despre Purgatoriu*
Ref. eccl. *Sfat dat suveranului pontif cu privire la reforma Bisericii creștine*
Resp. Luth. *Despre șaptesprezece răspunsuri care par să susțină afirmațiile lui Martin Luther*
Summul. *Scurtă sinteză despre păcate. Lyon, 1530*
Utraq. *Despre împărtășirea sub ambele specii [De communione sub utraque specie]*
- Calov. *Abraham Calovius*
Art. fîd. *Demonstrație a articolelor de credință doar din pasaje ale Scripturii. Lüneburg, 1684*
- Calv. *Jean Calvin*
Admon. Paul. III. *Mustrare părintească a papei Paul al III-lea însoțită de comentarii*
Anab. *Scurtă învățătură împotriva anabapțiștilor*
Ant. *Acte ale Sinodului de la Trident însoțite de antidot*
Astrol. *Avertisment împotriva astrologiei*
Bland. *Răspuns la întrebările lui George Blandrata*
Br. admon. *Scurtă mustrare către frații polonezi*

- Carol. Calumn.* Apărare împotriva calomniilor lui Peter Caroli
Cn. Scurt tratat despre Sfînta Cină [*Petit traicté de la sainte cene*]
Conc. acad. Predică academică [*Concio academica*]
Ep. du. Două epistole
Ep. pol. Epistolă care confirmă recenta mustrare a polonezilor
Form. pr. Forme de rugăciuni
Frat. pol. Răspuns către frații polonezi
Harm. ev. Comentariu despre armonia evangheliștilor
Hes. O explicație clară a dreptei doctrine despre adevărata participare a trupului și singelui lui Hristos la Cina cea de Taină, împotriva ideilor nebuloase ale lui Heshusius

Inst. Instituțiile religiei creștine
Inv. rel. Inventar al sfîntelor moaște
Nec. ref. Despre necesitatea reformării Bisericii
Nob. pol. Răspuns către nobilii polonezi
Occ. prov. Despre providența ascunsă a lui Dumnezeu
Opt. rat. Cea mai bună cale de a atinge buna înțelegere [*Optima ineundae concordiae ratio*]

Ord. eccl. Hotărîri ale Bisericii
Pac. et ref. Adevărata metodă de a aduce pace creștinătății și de a reforma Biserica

Psych. Somnul sufletului [*Psychopannychia*]
Resp. neb. Scurt răspuns la calomniile Netrebnicului [*Sebastian Castellio*] [*Brevis responsio ad diluendas nebulonis cujusdam calumnias*]

Rom. Comentariu la Epistola către Romani
Sad. Replică adresată lui Sadoletto
Scand. Despre scandaluri
Theol. Par. Împotriva articolelor teologilor din Paris
Trin. Apărare a credinței ortodoxe despre Sfînta Treime
Usur. Despre cămătărie
West. Replici adresate lui Joachim Westphal

Calx. Georg Calixtus
Conc. eccl. Dorință și strădanie pentru înțelegere în sînul Bisericii. Helmstedt, 1655

Epit. theol. Compendiu de teologie. Helmstedt, 1661
Pr. Vinc. Ler. Prefață la Cartea spre aducere aminte a lui Vincențiu de Lerin. Helmstedt, 1629

Camp. Lorenzo Campeggio
Depr. stat. eccl. Despre starea degradată a Bisericii
Cap. Petrus Paulus Caporella
Car. Mal. Carlo Malatesta
Ep. Epistole
fr. Fragment
Caraf. Joannes Petrus Carafa
CAraus. (592) Conciliul de la Arausio [*Concilium Arausicanum*]
Can. Canoane
Card. leg. Cardinali reprezentanți ai pontifului la Conciliul de la Trident
Ep. Epistole
Cas. Thoms Caselli
Cast. Calv. Sebastian Castellio [*Sébastien Châteillon*]. Împotriva lui Calvin. Amsterdam, 1562

- Castr. Alphonsus de Castro
Ep. Eur. *Despre Epistola către Evrei a lui Pavel*
Haer. *Împotriva tuturor ereziilor.* Paris, 1571
Cat. Gen. *Catehismul de la Geneva*
Cat. Heid. *Catehismul de la Heidelberg*
Cat. rac. *Catehismul racovian*
Cat. West. Maj. *Catehismul extins de la Westminster*
Cat. West. Min. *Catehismul pe scurt de la Westminster*
- Cauc. Jacobus Caucus Venetus
CBas. (1431-1439) Conciliul de la Basel
CConst. (1414-1417) Conciliul de la Constanț
Cen. Ricardus Cenomanus
Cerv. *Ep.* Marcello Cervini (Papa Marcellus al II-lea). *Epistole*
CFlor. (1438-1445) Conciliul de la Florența
Decr. arm. *Decret referitor la armenieni*
Decr. copt. *Decret cu privire la copti*
- Car. V. *Ep.* Împăratul Carol al V-lea. *Epistole*
Chauc. *Cant.* Geoffrey Chaucer. *Povestirile din Canterbury*
Chel. Peter Chelčický
Boj. *Despre lupta duhovnicească [O boji duchovným]*
Crk. *Sfânta Biserică [O církví svatě]*
Post. *Comentarii biblice*
Repl. *Replică adresată episcopului Nicolae*
St. vr. *Mreața credinței [Sít věry]*
- Chem. Martin Chemnitz
Du. nat. *Despre cele două firi în Hristos [De duabus naturis in Christo].*
Leipzig, 1580
Exam. CTrid. *Examinare a Conciliului de la Trident*
Loc. *Teme teologice.* 3 vol. Frankfurt, 1604
Osndr. *Statutul controversei dintre Andreas Osiander și Dr. Joachim Morlinus*
- Chil. William Chillingworth
Rel. Prot. *Religia protestanților, o cale sigură către mântuire.* Ediția a 9-a,
Londra, 1727
- Chyt. David Chytraeus
Pecc. orig. *Aprecieri despre controversa pe marginea păcatului originar*
[Censura de controversia peccati originis]
- Civ. Prag. *Ep.* Cetatea Praga. *Epistole*
CLater. (1215) Cel de-al IV-lea Conciliu de la Lateran
Const. *Constituții*
- Clicht. Josse van Clichtove [Jodoctus Clichtoveus]
Annun. *Despre demnitatea și caracterul desăvârșit al Bunevestiri a Prea-*
sfintei Fecioare Maria. Paris, 1519
- Antiluth.* *Anti-Luther.* Paris, 1524
Bell. pac. *Despre război și pace [De bello et pace].* Paris, 1523
Cec. *Despre laudele [Sfintei] Cecilia.* Paris, 1516
Concept. *Despre neprihănirea zămislirii Preasfintei Fecioare Maria.* Paris,
1513
Eluc. eccl. *Lămurire ecleziastică.* Basel, 1517
Hom. *Omiliar.* Köln, 1535
Hymn. *Imnuri și suite.* Veneția, 1555
Improb. Luth. *Dezaprobararea lui Luther.* Paris, 1533

- Oec.* *Despre Taina Euharistiei, împotriva lui Oecolampadius.* Paris, 1526
- Prop. eccl.* *Apărare a Bisericii împotriva luteranilor [Propugnatio Ecclesie adversus Lutheranos].* Köln, 1526
- Ven. sanct.* *Despre venerarea sfinților.* Paris, 1523
- Vit. sacer.* *Despre viața și moravurile preoților [De vita et moribus sacerdotum].* Ediția a 2-a. Paris, 1520
- Cipr.* *Ciprian de Cartagina*
- Bon. pat.* *Despre binele răbdării [De bono patientiae]*
- Ep.* *Epistole*
- Laps.* *Despre cei căzuți în păcat*
- Clvs.* *Joannes Calvus*
- Libr. can.* *Apologie pentru cărțile canonice [Apologia pro libris canonicis]*
- Cocc. S. T.* *Johannes Cocceius. Summa Theologiae.* Amsterdam, 1665
- Coch.* *Johannes Cochlaeus*
- Aeq. dis.* *Discuție despre egalitate*
- Luth. art.* *Replică față de articolele [de la Smalcald] ale lui Luther*
- Obsc. vir.* *Împotriva oamenilor necunoscuți*
- Patr. parv.* *În apărarea pruncilor [Patrocinium parvulorum]*
- Phil.* *Patru filipice împotriva „Apologiei” lui Philip Melanchthon.* Leipzig, 1534
- Coll. Lips.* *Colocviul de la Leipzig*
- Coll. Mont. Bell.* *Colocviul de la Montbéliard [Acta Colloquii Montis Belligartensis].* Tübingen, 1588
- Conc. Witt.* *Acordul de la Wittenberg*
- Conf. Aug.* *Confesiunea de la Augsburg [Confessio Augustana]*
- Conf. Aug. Var.* *Variantă a Confesiunii de la Augsburg*
- Conf. Bas.* *Prima mărturisire de credință de la Basel*
- Conf. Belg.* *Confesiunea belgiană*
- Conf. Boh. (1535)* *Confesiunea boemă din 1535*
- Conf. Boh. (1575)* *Confesiunea boemă din 1575*
- Conf. Gall.* *Confesiunea galicană*
- Conf. Gen.* *Confesiunea de la Geneva*
- Conf. Helv. post.* *Cea de-a doua Confesiune helvetică [Confessio Helvetica posterior]*
- Conf. Helv. pr.* *Prima Confesiune helvetică [Confessio Helvetica prior]*
- Conf. Mans.* *Confesiunea teologilor din Mansfeld*
- Conf. remon.* *Confesiunea protestanților. Harderwijk, 1622*
- Conf. Scot.* *Confesiunea scoțiană*
- Conf. sent. Wit.* *Confesiunea și declarația celor din Wittenberg despre liberul arbitru [Confessio et sententia Wittenbergensium de libero arbitrio]*
- Conf. Tetrap.* *Confesiunea tetrapolitană*
- Conf. Ung.* *Confesiunea maghiară*
- Confut. Conf. Aug.* *Respingere a Confesiunii de la Augsburg [Confutatio pontificia]*
- Conr. Meg.* *Conrad de Megenberg*
- Guil. Oc.* *Împotriva lui William Ockham*
- Planc. eccl.* *Plângere a Bisericii împotriva Germaniei [Planctus ecclesiae in Germanium]*
- Trans. imp.* *Transformarea Imperiului Roman*
- Cons.* *Joannes Consilii*
- Cons. Brem.* *Consensul de la Bremen*
- Cons. Gen.* *Consensul de la Geneva*

| | |
|----------------------------|--|
| <i>Cons. Helv.</i> | <i>Consensus helvetic</i> |
| <i>Cons. rep.</i> | <i>Consensusl reafirmat al adevăratei credințe luterane. Wittenberg, 1666</i> |
| <i>Cons. Send.</i> | <i>Consensusl de la Sandomierz</i> |
| <i>Cons. Tig.</i> | <i>Consensusl de la Zürich [Consensus Tigurinus]</i> |
| <i>Consid. Cat. Heyd.</i> | <i>Considerații [protestante] asupra Catehismului de la Heidelberg [Consideratio Catechismi Heydelbergensis]</i> |
| <i>Consid. Conf. Belg.</i> | <i>Considerații [protestante] asupra Confesiunii belgiene [Considerationes Confessionis Belgicae]</i> |
| <i>Cont.</i> | <i>Gasparo Contarini</i> |
| <i>Confut.</i> | <i>Respingere a articolelor sau întrebărilor luterane</i> |
| <i>Just.</i> | <i>Epistolă despre îndreptățire</i> |
| <i>Pot. pont.</i> | <i>Despre puterea pontifului [De potestate Pontificis]</i> |
| <i>Praed.</i> | <i>Despre predestinare</i> |
| <i>Cor.</i> | <i>Jacobus Coriesius [Cortesius]</i> |
| <i>Corp. Jur. Can.</i> | <i>Corpus Juris Canonici</i> |
| <i>Decr. Grat.</i> | <i>Decret al lui Grațian</i> |
| <i>Decr. Greg. IX.</i> | <i>Decret al [papei] Grigore al IX-lea</i> |
| <i>Extrav.</i> | <i>Extravagantes</i> |
| <i>Corr. „Quaest”</i> | <i>Correctorium „Quaestione”</i> |
| <i>Corr. „Quare”</i> | <i>Correctorium „Quare”</i> |
| <i>Cost.</i> | <i>Bonaventura Pius Costacciaro</i> |
| <i>Cpr.</i> | <i>Nicolaus Audetus Cyprius</i> |
| <i>Cran.</i> | <i>Thomas Cranmer</i> |
| <i>Gard.</i> | <i>Un răspuns despre Stephen Gardiner</i> |
| <i>Cresc.</i> | <i>Marcello Crescenzo</i> |
| <i>Crll. Op. exeg.</i> | <i>Johann Crell. Opere exegetice [Opera exegetica]</i> |
| <i>Crz.</i> | <i>Antonio de la Cruz</i> |
| <i>CTrid.</i> | <i>Conciliul de la Trident [Concilium Tridentinum]</i> |
| <i>Act.</i> | <i>Documente</i> |
| <i>Can.</i> | <i>Canoane</i> |
| <i>Decr.</i> | <i>Decrete</i> |
| <i>Decr. just.</i> | <i>[Proiecte de] decret despre îndreptățire</i> |
| <i>Decr. min.</i> | <i>[Proiecte de] decret ale adunării teologilor fără rang bisericesc [Decreta theologorum minorum]</i> |
| <i>CVien. (1311-1312)</i> | <i>Conciliul de la Vienne</i> |
| <i>Dan. Haer.</i> | <i>Lambertus Danaeus [Lambert Daneau]. Respingere a ereticilor [Elenchi haereticorum]. Geneva, 1580</i> |
| <i>Dant.</i> | <i>Dante Alighieri</i> |
| <i>Inf.</i> | <i>Infernul</i> |
| <i>Mon.</i> | <i>Despre monarhie</i> |
| <i>Par.</i> | <i>Paradisul</i> |
| <i>Dav. Def.</i> | <i>Francis Dávid. Pledoarie</i> |
| <i>Decl. cler. Gall.</i> | <i>Cele patru articole galicane [Clerici Gallicani de Ecclesiastica potestate Declaratio]</i> |
| <i>Decl. Thor.</i> | <i>Declarația de la Thorn</i> |
| <i>Deutsch. Ang.</i> | <i>Johann Deutschmann. Argumentație anticalvină privind originea, natura și statutul îngerilor. Wittenberg, 1659</i> |
| <i>Diet.</i> | <i>Johannes Dietenberger</i> |
| <i>Cat.</i> | <i>Catehism. Köln, 1545</i> |
| <i>Phim.</i> | <i>Botniță, alcătuită din pasaje biblice, pentru gura ereticilor [Phimostomus scripturariorum ... contra haereticos]. Köln, 1532</i> |

- Salv. Reg.* Motive și explicații pentru felul cum este neglijat sfântul imn închinat Fecioarei Maria, „*Salve Regina*”. Köln, 1526
- Dion. Ar. Pseudo-Dionisie Areopagitul
N. d. Despre numele divine
Mist. Despre teologia mistică
- Dir. Sigismund Diruta
Disp. Lips. Disputa de la Leipzig
Disp. Vinar. Disputa de la Weimar [*Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum, et Victorinum Strigelium publice ... Vinariae ... 1560 ... habita*]. Ediția a 2-a. N.p., 1563
- Disp. Zof.* Disputa de la Zofingen [*Handlung oder Acta gehaltner Disputation und Gespräch zü Zofingen inn Berner Biet mit den Widertöuffern*]. Zürich, 1532
- Dnk. Hans Denck [Johannes Denk]
Bek. Confesiune [Bekentnis]
Bös. Dacă Dumnezeu este o cauză a răului [*Ob Gott eyn ursach sei des bösens*]
Ges. Despre legea lui Dumnezeu [*Vom Gesetz Gottes*]
Lieb. Despre adevărata dragoste [*Von der wahren Liebe*]
Mih. Prezentarea proroocului Miheia
Por. Porunca lui Dumnezeu
Wid. Retractare [*Widerruff*]
- Dns. Scot. Ioan Duns Scotus
Ord. Comentariu la Sentințe [*Ordinatio*]
Ox. Comentariul de la Oxford despre Sentințe [*Opus Oxoniense*]
Prim. princ. Despre primul principiu [*De primo principio*]
Quaest. Dacă Preașfînta Fecioară a fost zămislită în păcatul original
Quodlib. Quodlibeta
Rep. Par. Comentariul de la Paris despre Sentințe [*Reportatio Parisiensis*]
- Doct. Prag. Ep. Doctori în teologie la Praga. *Epistole*
- Dom. Domen. Domenico de Domenichi
Pot. pap. Despre puterea papei și pînă unde merge aceasta
Sang. Despre singele lui Hristos [*De sanguine Christi*]. Veneția, 1557
- Dried. Jean Driedoens
Concord. Despre armonia dintre liberul arbitru și predestinarea divină [*De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae*]. Louvain, 1537
Cap. Despre robia și mîntuirea neamului omenesc. Louvain, 1534
Eccl. scrip. Scrierile și dogmele Bisericii [*De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*]. Louvain, 1533
Grat. lib. arb. Despre har și liberul arbitru [*De gratia et libero arbitrio*]. Louvain, 1537
Lib. christ. Despre libertatea creștină. Louvain, 1540
- Drk. Phil. Dietrich Philipsz
Enchir. Enchiridion
- Drp. Ep. Marten Dorp. *Epistole*
- Dur. P. Durandus din Saint-Pourçain
Hab. Tratat despre obiceiuri
Nat. cog. Despre natura cunoașterii
Orig. Despre originea puterilor și jurisdicțiilor
- Dz. Luc. Juan Bernal Díaz de Luco [de Lugo]

- Eben. Thomas Ebendorfer
Consid. *Considerații*
Diar. *Însemnări de la Conciliul de la Basel*
Disc. Bas. *Discurs la Conciliul de la Basel*
- Ec. Johann Eck [Eccius]
Dial. *Elemente de dialectică.* Augsburg, 1517
Disp. Vien. *Disputa de la Viena*
Dion. Ar. *Comentariu la „Teologia mistică” a Sfântului Dionisie Areopagitul.* Dillingen an der Donau, 1610
Eleg. *Elegie [Elegia ... contra Petri Lempertzii Gorlicensis calumniam].* Ingolstadt, 1544
Enchir. *Enchiridion [Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae]*
Ev. *Predici la Evanghelii.* Ingolstadt, 1530
Imag. *Pledoarie în favoarea imaginilor reprezentându-i pe Hristos și pe sfinți.* Ingolstadt, 1522
Mal. Luth. *Răspuns la reacția plină de malițiozitate a lui Luther față de epistola lui Emser.* Ingolstadt, 1519
Ps. 20 *Explicarea Psalmului 20 [21]*
Rep. art. Zw. *Respingerea articolelor lui Zwingli.* N.p., 1530
Rit. *Apărare împotriva atacurilor ritiene [Defensio adversus invectiones Ritianas].* Augsburg, 1519
- Edw. Jonathan Edwards
Fr. Wll. *Libertatea voinței*
Orig. Sn. *Păcatul original*
Rel. Aff. *Trăiri religioase*
- Emd. Kat. *Catehismul de la Emden*
- Ems. Hieronymus Emser
Disp. Lips. *Despre disputa de la Leipzig*
Ven Luth. *Declarație a caprei sălbatice împotriva lui Luther vinătorul [A venatione Luteriana aegocerotis assertio]*
- Episc. Simon Episcopus. *Opera theologica.* Ediția a 2-a. Amsterdam, 1678
Camer. *Cercetarea lui John Cameron*
Inst. *Doctrina teologice*
Jud. *Două predici despre cauzele necredinței evreilor*
Lib. arb. *Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Quaest. *Răspuns la șaizeci și patru de întrebări*
Wad. *Răspuns la două epistole ale lui Peter Wadding*
- Eras. Desiderius Erasmus
Adnot. *Adnotări la Noul Testament*
Apol. Pi. *Apologie împotriva lui A. Pius*
Aug. *Ediție a lui Augustin*
Ep. *Epistole*
Hier. *Ediție a lui Ieronim*
Hyp. *Hyperaspistes*
Inq. fid. *Cercetare cu privire la credință [Inquisitio de fide]*
Iren. *Ediție a lui Irineu*
Lib. arb. *Despre liberul arbitru [Diatribes de libero arbitrio]*
Nov. inst. *Noul Testament [Novum instrumentum]*
Obsec. Virg. Mar. *Rugă către Fecioara Maria [Obsecratio sive oratio ad Virginem Mariam in rebus adversis]*

- Pn. Virg. Mat.* *Imn de mulțumire către Fecioară*
Pr. Vall. *Prefață la adnotările lui Lorenzo Valla*
Pseudev. *Împotriva falșilor evanghelici*
Stun. blasph. *Împotriva cărții lui Jacobus Stunica intitulată Blasfemiile și impietățile lui Erasmus*
- Esc.* *Andrés de Escobar*
Avis. *Recomandări cu privire la sfintele concilii generale [Avisamenta sacrorum conciliorum generalium]*
Can. poen. *Canoane despre penitență. Roma, [1491].*
Gub. conc. *Guvernarea conciliilor*
Mod. conf. *Felul în care mărturisești [Modus confitendi]. Roma, [1495-1498]*
- Esq.* *Didacus de Alaba y Esquivel*
Fabr. Praep. *Johannes Fabri [Heigerlein]. Pregătire pentru un viitor conciliu universal*
- Feur. Grh.* *Justus Feurborn. Discurs în cinstea lui Johann Gerhard. Jena, 1638*
- Fil.* *Robert Filheul [Antonius Filholi]*
Fill. *Guillaume Fillastre*
Gest. conc. *Const. Istoria Conciliului de la Constanț [Gesta concilii Constantiensis]*
- Fish.* *[Sfântul] John Fisher*
Clicht. *Respingerea pledoariei lui Jodocus Clichtoveus. Louvain, 1520*
Confut. *Respingerea „afirmației” lui Luther. Anvers, 1523*
Corp. *Despre realitatea trupului și singelui lui Hristos în Euharistie [De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia]. Köln, 1527*
- Def.* *În apărarea declarației regelui împotriva Captivității babiloniene, Köln, 1525*
- Pen. Ps.* *Zicerile pline de miez ale regelui și profetului David în cei șapte psalmi de pocăință. Londra, 1508*
- Sac.* *În apărarea sfintei preoții împotriva lui Luther [Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum]*
- Flac.* *Matthias Flacius Illyricus*
Admon. *Povață prietenească, smerită și credincioasă spre îndreptarea sfântului canon al liturghiei. Magdeburg, 1550*
- Bew. Osndr.* *Dovada că Osiander susține și propovăduiește că dumnezeirea sălășluiește în credincioși la fel ca și în firea omenească a lui Hristos însuși [Beweisung das Osiander hielt und leret das die Gottheit eben also in den rechtgleubigen wone wie in der menschheit Christi selbst]. Magdeburg, 1553*
- Clar. not.* *Cîteva aspecte evidente ale adevăratei și falsei religii. Magdeburg, 1549*
- Clav.* *Descifrarea Sfintei Scripturi [Clavis Scripturae Sacrae]. [Ediția a 4-a] Basel, 1628*
- Conc.* *Explicarea păcatului rușinos al celor care cad pradă lui Antihrist prin Conciliu, prin interim și prin adiaphora. Ediția a 2-a. Magdeburg, 1551*
- Essent. imag.* *Esența imaginii lui Dumnezeu și a diavolului. Basel, 1570*
Gegn. *Citate din Luther împotriva lui Osiander [Tröstliche Gegensprüch ... Doctoris Martini Lutheri ... wider ... Osiandri]. Magdeburg, 1552*
- Hist.* *O istorie înspăimîntătoare. Magdeburg, 1549*

| | |
|-------------------------|---|
| <i>Sum.</i> | <i>Scurte rezumate despre religia lui Iisus Hristos și despre Antihrist.</i> Magdeburg, 1550 |
| <i>Fon.</i> | Juan Fonseca |
| <i>Form. conc.</i> | <i>Formula concordiei</i> |
| <i>Rezum.</i> | <i>Rezumat</i> |
| <i>D. f.</i> | <i>Declarație fermă</i> |
| <i>Form.</i> | <i>Formulare pe scurt</i> |
| <i>Fosc.</i> | Egidio Foscarari |
| <i>Fr. Mayr.</i> | Francisc de Mayronis |
| <i>Fr. Per.</i> | Franciscus Toti [Coti] de Perugia |
| <i>Bav.</i> | <i>Împotriva [împăratului Ludovic al IV-lea] Bavarezul</i> |
| <i>Sent.</i> | <i>Comentariu la Sentințe</i> |
| <i>Frnk. Br.</i> | Sebastian Franck. <i>Epistolă [Brief]</i> |
| <i>Frth.</i> | John Frith |
| <i>Disp. purg.</i> | <i>Dispută asupra purgatorului. [Londra, 1531]</i> |
| <i>Gabr. Bl.</i> | Gabriel Biel |
| <i>Can. miss.</i> | <i>Prezentarea canonului liturghiei</i> |
| <i>Epit. can. miss.</i> | <i>Rezumat al prezentării canonului liturghiei. Tübingen, 1499</i> |
| <i>Fest. Chr.</i> | <i>Predici la sărbătorile închinat lui Hristos. Tübingen, 1499</i> |
| <i>Fest. Mar.</i> | <i>Predici la sărbătorile închinat Preasfintei Fecioare Maria.</i> Tübingen, 1499 |
| <i>Just.</i> | <i>Întrebări legate de îndreptățire</i> |
| <i>Obed. apost.</i> | <i>În apărarea ascultării apostolice</i> |
| <i>Pass. Dom.</i> | <i>Predică istorică despre Patimile Domnului [Passionis Dominicae sermo historialis]. Hagenau, 1515</i> |
| <i>Sanct.</i> | <i>Predică despre sfinți. Tübingen, 1499</i> |
| <i>Sent.</i> | <i>Comentariu la Sentințe</i> |
| <i>Serm. Predici.</i> | Tübingen, 1499-1500 |
| <i>Gers.</i> | Jean de Gerson |
| <i>Appell.</i> | <i>Dacă este îngăduit a se adresa papei în chestiuni legate de credință</i> |
| <i>Auct. conc.</i> | <i>Autoritatea unui conciliu reprezentând Biserica universală</i> |
| <i>Aud. conf.</i> | <i>Despre arta de a asculta confesiuni [De arte audiendi confessiones]</i> |
| <i>Aufer.</i> | <i>Posibilitatea alungării mirelui din Biserică [De auferibilitate sponsi ab ecclesia]</i> |
| <i>Br. int.</i> | <i>Scurtă introducere în sfânta credință creștină</i> |
| <i>Cant.</i> | <i>Explicarea Cîntării Cîntărilor</i> |
| <i>Conc. un. obed.</i> | <i>Despre un conciliu cu o singură ascultare</i> |
| <i>Cons.</i> | <i>Mîngîierea teologiei</i> |
| <i>Consil. Ev.</i> | <i>Despre consiliile evanghelice și despre starea de perfecțiune</i> |
| <i>Consid.</i> | <i>Considerații despre restaurarea ascultării</i> |
| <i>Consid. Jos.</i> | <i>Considerații despre Sfîntul Iosif</i> |
| <i>Cur. st.</i> | <i>Împotriva curiozității [Contra curiositatem studentium]</i> |
| <i>Desp.</i> | <i>Pentru sărbătoarea logodnei Stăpînei noastre [Pour la fête de la desponsation Notre Dame]</i> |
| <i>Dial. spir.</i> | <i>Dialog spiritual</i> |
| <i>Dist. rev.</i> | <i>Despre deosebirea dintre revelațiile adevărate și cele false</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Exam. doct.</i> | <i>Despre cercetarea doctrinelor</i> |
| <i>Fuss.</i> | <i>Împotriva lui Matei de Fussa</i> |
| <i>Glor.</i> | <i>Despre „Gloria in excelsis”</i> |
| <i>Joh. Mont.</i> | <i>Împotriva lui Ioan din Montesono</i> |

| | |
|---------------------------|--|
| <i>Jos.</i> | <i>Discuții ale lui Iosif</i> |
| <i>Jur. Episc.</i> | <i>Opt concluzii despre jurisdicția episcopală în definiții ale credinței</i> |
| <i>Jur. spir.</i> | <i>Despre jurisdicția spirituală</i> |
| <i>Lull.</i> | <i>Despre doctrina lui Raymundus Lullus</i> |
| <i>Magn.</i> | <i>Comentariu la Magnificat</i> |
| <i>Mat. fid.</i> | <i>Despre protestul privind o chestiune de credință</i> |
| <i>Mat. schism.</i> | <i>Dialog despre chestiunea schismei</i> |
| <i>Mend. spir.</i> | <i>Cerșetoria spirituală</i> |
| <i>Mir. am.</i> | <i>Oglinda sufletului [Le miror de l'âme]</i> |
| <i>Mod. hab.</i> | <i>Despre cum să ne purtăm în vremuri schismatice [De modo se habendi tempore schismatis]</i> |
| <i>Mon.</i> | <i>Armonia evangheliilor [Monotessaron]</i> |
| <i>Mont. cont.</i> | <i>Muntele contemplației</i> |
| <i>Myst. theol. prac.</i> | <i>Despre teologia mistică practică [De mystica theologia practica]</i> |
| <i>Not. Dion.</i> | <i>Însemnări despre Ierarhia cerească a lui Dionisie Areopagitul</i> |
| <i>Nou. pos.</i> | <i>O nouă atitudine</i> |
| <i>Nupt.</i> | <i>Despre nunta lui Hristos cu Biserica</i> |
| <i>Or. priv.</i> | <i>Despre rugăciuni individuale [Contra fraticellum, de orationibus privatis fidelium]</i> |
| <i>Pap. cont.</i> | <i>Despre susținătorii papalității</i> |
| <i>Petr. Lun.</i> | <i>Împotriva lui Pedro de Luna [Antipapa Benedict XIII]</i> |
| <i>Pot. eccl.</i> | <i>Despre puterea ecleziastică</i> |
| <i>Prop. Ang.</i> | <i>Propunere pentru englezi</i> |
| <i>Remem. agend.</i> | <i>Reguli de urmat pe timpul vizitelor pastorale [Rememoratio agendorum durante subtractione]</i> |
| <i>Rep. cr.</i> | <i>Răspuns la criticile față de propunerea de pace făcută de universitate</i> |
| <i>Repl.</i> | <i>Replici</i> |
| <i>Rest. ob.</i> | <i>Despre restaurarea ascultării</i> |
| <i>Schism.</i> | <i>Despre schismă</i> |
| <i>Schol. myst.</i> | <i>Despre elucidarea scolastică a teologiei mistice</i> |
| <i>Sens. lit.</i> | <i>Despre sensul literal al Sfintei Scripturi</i> |
| <i>Serm.</i> | <i>Predici</i> |
| <i>Sim.</i> | <i>Despre simonie</i> |
| <i>Stat. eccl.</i> | <i>Protest cu privire la starea Bisericii</i> |
| <i>Styl. theol.</i> | <i>Opt reguli privind stilul teologic</i> |
| <i>Sub. schism.</i> | <i>Despre sfârșitul schismei [De subtractione schismatis]</i> |
| <i>Sup.</i> | <i>Împotriva superstiției</i> |
| <i>Theol. myst.</i> | <i>Șase prelegeri despre teologia mistică</i> |
| <i>Union. eccl.</i> | <i>Unirea Bisericii</i> |
| <i>Unit. eccl.</i> | <i>Unitatea Bisericii</i> |
| <i>Ver. cred.</i> | <i>Care adevăruri trebuie să fie crezute pentru mintuire [Quae veritates sint de necessitate salutis credendae]</i> |
| <i>Vit. cont.</i> | <i>Despre comparația vieții contemplative cu cea activă</i> |
| <i>Vit. spir.</i> | <i>Despre viața spirituală a sufletului</i> |
| <i>Utraq.</i> | <i>Împotriva ereziei împărtășirii laicilor sub ambele specii [Contra haeresim de communione laicorum sub utraque specie]</i> |
| <i>Giac.</i> | <i>Giacomo Giacomelli</i> |
| <i>Gl. ord.</i> | <i>Glossa Ordinaria</i> |
| <i>Gm. S. Th.</i> | <i>Guillaume de Saint-Thierry</i> |
| <i>Ep. frat.</i> | <i>Epistolă către frați [Epistola ad fratres de Monte Dei]</i> |

- Gr. Arim. *Sent.* Grigore de Rimini [Gregorius Ariminensis]. *Comentariu la Sentințe*. Veneția, 1522
- Gr. M. *Ep.* Papa Grigore cel Mare. *Epistole*
- Gr. Paw. Grigorie Paul [Grzegorz Paweł z Brzezina]
- Praw. smr:* *Despre adevărata moarte, înviere și viață veșnică [O prawdziwej śmierci, zmartwychwstaniu i żywocie wiecznym]*
- Roz. ter:* *Despre controversele contemporane [O różnicach teraźniejszych]*
- Gr. XII. *Mod.* Papa Grigore XII. *Modalități de înfăptuire a unirii*
- Grh. Johann Gerhard
- Conf. cath.* *Confesiunea catolică*. 2 vol. Jena, 1662
- Disp.* *Argumente teologice*. Jena, 1655
- Hom.* *Omilii*
- Interp.* *Despre interpretarea legitimă a Sfintei Scripturi*. Jena, 1663
- Loc.* *Teme teologice*
- Med.* *Meditații*. Oxford, 1633
- 1 Pet.* *Comentariu la întâia Epistolă a lui Petru*. Ediția a 3-a. Hamburg și Leipzig, 1692.
- Grop. Johann Gropper
- Antididag.* *Lecție în antiteză [Antididagma]*. Veneția, 1547
- Buc.* *Replică adresată lui Bucer*. Köln, 1545
- Cap. inst.* *Capitole de învățătură întru evlavie*. Köln, 1549
- Enchir.* *Manual de învățătură creștină*. Ediție revăzută. Paris, 1547
- Leyb.* *Despre adevărata, esențiala și veșnica prezență a trupului și singelui lui Hristos [Vonn warer, wesentlicher, und pleibender Gegenwart des Leybs und Bluts Christi]*. Köln, 1556
- Grot. *Sat.* Hugo Grotius. *Apărare a credinței catolice privind satisfacția adusă de Hristos, împotriva lui Faustus Socinus din Siena*
- Gualt. *Cast.* Walter de Château-Thierry [Gualterus de Castro Theodorici]
- Assump.* *Despre ridicarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria*
- Guer. Petrus Guerrerus de Logrono
- Guib. Tour. Guibert de Tournai
- Scand. eccl.* *Despre scandalurile din sânul Bisericii*
- Guid. *Terr.* Guido Terrena de Perpignan
- Mag. infall.* *Despre infailibilitatea pontifului de la Roma*
- Quodlib.* *Quodlibeta*
- Guid. *Vern.* Guido Vernani
- Repr. mon.* *Condamnarea [lucrării lui Dante] Despre monarhie [De reprobatione monarchiae]*
- Guidic. Bartolomeo Guidiccioni
- Eccl. emend.* *Despre Biserică și îndreptarea slujitorilor ei [De ecclesia et emendatione ministrorum]*
- Guil. *Crem.* Guilelmus Amidani de Cremona
- Repr. err.* *Condamnarea erorilor [lui Marsilius din Padova] [Reprobatio errorum]*
- Guil. *Mar.* Guilelmus de la Mare
- Corr. Thom.* *Corecții aduse fratelui Toma [de Aquino]*
- Var. sent. Thom.* *Declarații sau cercetări ale diferitelor sentințe ale Sfântului Toma de Aquino*
- Quaest.* *Dacă Preasfânta Fecioară a fost zămislită în păcatul strămoșesc*
- Han. *Conc.* Johannes Haner. *Despre concilii*
- Hav. *Majest.* Michael Haveman. *Dacă harul divin este sau nu împărtășit cu adevărat firii umane a lui Hristos*. Jena, 1658

- Heid. *Johann Heinrich Heidegger*
Corp. theol. *Corpus de teologie creștină. 2 vol., Zürich, 1700*
- Henr. VIII *Regele Henric al VIII-lea*
Assert. *Apărarea celor șapte Sfinte Taine împotriva lui Luther. Roma, 1521*
- Coerc. Luth.* *Despre constrângerea facțiunii luterane. Leipzig, 1523*
- Henr. Crem. *Henric de Cremona*
Pot. pap. *Despre puterea papei*
- Henr. Gnt. *Quodlib.* *Henric de Gent. Quodlibeta. Paris, 1613*
- Henr. Kalt. *Heinrich Kalteisen*
Err. Amed. *Erorile amediștilor*
Lib. praedic. *Despre libera propovăduire a cuvîntului lui Dumnezeu [De libera praedicatione verbi Dei]*
- Henr. Lang. *Henric Heinbuche de Langenstein*
Concept. *Împotriva disputelor și a propovăduirii contradictorii a călugărilor cerșetori privind zămisirea Preasfintei Fecioare Maria. Strasbourg, 1516*
- Cons. pac.* *Epistolă a sfatului despre pace*
Tel. *Împotriva profețiilor pustnicului Telesphorus cu privire la sfîrșitul veacurilor*
- Henr. Oyt. *Henric Totting de Oyta*
Scrip. *Despre Sfînta Scriptură*
Ver. cath. *Despre adevărurile catolice [Quaestio de veritatibus catholicis]*
- Henr. Wrl. *Henric de Werl*
Imac. *Despre imaculata concepție a Preasfintei Fecioare Maria*
- Herb. *Enrich.* *Nicholas de Herborn. Enchiridion împotriva ereziilor acestui veac*
- Hes. *Tilemann Heshusius*
Anal. Vict. *Analiză a declarației lui Victorinus [Strigel]*
Confut. Syn. *Respingere a argumentelor sinergiștilor*
- Herv. Nat. *Hervaeus Natalis*
Hinc. R. *Hincmar de Reims*
Opusc. Hinc. L. *Scriere împotriva lui Hincmar de Laon*
- Hkr. *Eccl. pol.* *Richard Hooker. Despre legile organizării ecleziastice. 2 vol. Londra, 1594-1597*
- Hn. *Ep. chr.* *Cornelius Hoen [Honius]. Epistolă creștină*
Holl. *Exam.* *David Hollaz. Cercetare teologică. Ediție revăzută. Stockholm și Leipzig, 1763*
- Hon. Aug. *Honorius de Autun [Honorius Augustodunensis]*
Oct. quaest. *Opt întrebări despre îngeri și om*
- Hpk. *Pms.* *Gerard Manley Hopkins. Poeme*
- Hris. *Ev.* *Ioan Gură de Aur. Omilii despre Epistola către Evrei*
- Hs. *Jan Hus*
Coll. *Predici intitulate „Collecta”*
Corp. *Despre trupul lui Hristos [De corpore Christi]*
Eccl. *Despre Biserică*
Err. *Despre șase erori*
Exp. dec. *Prezentare a Decalogului*
Post. ad. *Scurt comentariu*
Sanct. *Predici despre sfinți*
Sang. *Despre sîngele lui Hristos [De sanguine Christi]*
Sent. *Comentariu la Sentințe*

| | |
|-----------------|---|
| <i>Svat.</i> | <i>Despre simonie [Knížky o svatokupectví]</i> |
| Hub. | Balthasar Hubmaier |
| Ax. | Axiome |
| Bn. | <i>Despre excomunicarea creștină [Von dem christlichen Bann]</i> |
| Ent. | <i>O scurtă justificare [Eine kurze Entschuldigung]</i> |
| Erb. | <i>O sinceră rugămintă creștină [Eine ernstliche christliche Erbietung]</i> |
| Form. Nacht. | <i>Forma Cinei Domnului [Form des Nachtmals]</i> |
| Form. Tř. | <i>Forma botezului [Form zu taufen]</i> |
| Gespr: Zw. | <i>O discuție pe marginea lucrării lui Zwingli Despre botez [Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein]</i> |
| Ketz. | <i>Despre eretici și cei care îi ard pe rug [Von Ketzern und ihren Verbrennern]</i> |
| Kind. | <i>Despre botezul pruncilor [Von der Kindertaufe]</i> |
| Lr. | <i>Catehism [Christliche Lehrtafel]</i> |
| Rech. | <i>Mărturisire de credință [Rechenschaft des Glaubens]</i> |
| Schl. | <i>Concluzii [Schlussreden]</i> |
| Schw. | <i>Despre sabie</i> |
| Str. | <i>Despre disciplina frățească [Von der brüderlichen Strafe]</i> |
| Sum. | <i>Rezumat</i> |
| Tř. | <i>Despre botezul creștin al credincioșilor [Von der christlichen Taufe der Gläubigen]</i> |
| Unt. | <i>Simplă învățătură [despre Cina Domnului] [Einfaltiger Unterricht]</i> |
| Urt. | <i>Judecata învățătorilor [Der Lehrer Urteil]</i> |
| Will. | <i>Despre libertatea voinței</i> |
| Zwlf. Art. | <i>Cele 12 articole [Die Zwölf Artikel]</i> |
| Hug. Man. | <i>Jakob Hüglin. Jurnalul Conciliului de la Basel [Manuale mei ... super actis et gestis in concilio Basiliensi]</i> |
| Huls. | Johann Hülsemann |
| Vet. nov. test. | <i>Despre natura Vechiului și Noului Testament [De Veteris et Novi Testamenti natura]</i> Ediție revăzută. Leipzig, 1714 |
| Hunn. | Aegidius Hunnius |
| Just. | <i>Doctrina îndreptățirii.</i> Frankfurt, 1590 |
| Pers. Chr. | <i>Persoana lui Hristos.</i> Frankfurt, 1590 |
| Trin. | <i>Doctrina Treimii.</i> Frankfurt, 1589 |
| Hutt. Conc. | Leonhard Hutter. <i>În apărarea cărții concordiei [Concordia Concors].</i> Frankfurt și Leipzig, 1690 |
| Iac. Vor. | Iacob de Voragine |
| Def. | <i>Apărare împotriva celor care îi contestă pe călugării propovăduitori</i> |
| Leg. aur. | <i>Legenda de aur [Legenda aurea]</i> |
| Impug. Aeg. | <i>Atacuri la adresa lui Aegidius de Roma pentru faptul de a-l fi contrazis pe Toma [Impugnaciones contra Aegidium Romanum contradicentum Thomae super Primum Sententiarum]</i> |
| Ier. | Ieronim [Hieronymus] |
| Hebr. Nom. | <i>Interpretarea numelor ebraice</i> |
| Pr. ep. can. | <i>Prolog la cele șapte epistole canonice</i> |
| Ier. Prag. | Ieronim de Praga |
| Ier. Syr. | Ieronim de Siracuza |
| In. III. | Papa Inocențiu al III-lea |
| Sacr. alt. | <i>Misterul Tainei Altarului</i> |
| Serm. div. | <i>Predici pentru diverse ocazii</i> |
| In. IV. | Papa Inocențiu al IV-lea |

- Ep. Fred. II.*
IPM
Art. rel. ir.
Ioach. Apoc.
Ioan. XXII.
Cum inter.
Serm.
Ioan D. F.o.
Ioan. Mont.
Prop. dam.
Ioan. Neap.
Immac.
Ioan Pal.
Civ. dom.
Dial.
Hist.
Quaest. par.
Ioan Par.
Apol.
Conf.
Corp.

Corr.
Pot.
Ioan Rok.
Irin. Haer:
Ep.
Sanct. com.
Utraq.

Iust. Dial.
Jac. Cerr.
Lib. gest.
Jac. Mis.
Com. parv.
Corp.

Purg.
Rem.
Salv.
Utraq.

Ven. sacr.
- Epistolă către Frederic al II-lea*
Pacea de la Westfalia [Instrumentum Pacis Monasteriense]
Articolele religioase irlandeze
Ioachim de Fiore. *Comentariu la Apocalipsă*. Veneția, 1527.
Ediție facsimilată. Frankfurt, 1964
Papa Ioan XXII
Cum inter nonnullos
Predici
Ioan Damaschinul. *Credința ortodoxă*
Ioan de Montesono
Afirmatii condamnate
Ioan de Neapole
Întrebări legate de imaculata concepție a Preasfintei Fecioare Maria
Ioan de Palomar
Despre guvernarea civilă a clericilor
Dialog între Iacob și Ioan
Istoria începutului conflictelor dintre conciliu și papă
Problema privind cel căruia îi datorăm ascultare [Quaestio ... cui pariendum est]
Ioan de Paris
Apologie
Despre ascultarea confesiunilor
Despre modul de existență a trupului lui Hristos în Taina Altarului [Determinatio... de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris] [1304]. Londra, 1686
Correctorium
Despre puterea regală și papală
Ioan de Rokycana
Irineu de Lyon. *Împotriva ereziilor*
Epistole
Replică privind Sfânta Împărtășanie
Părerea că împărtășirea sub ambele specii este necesară și poruncită de Mîntuitorul nostru [Positio ... : Communio ... sub utraque specie ... est necessaria, et a Domino praecepta Salvatore]
Iustin Martirul. *Dialog cu Trifon*
Jacobus de Cerretanis
Cronica [Conciliului de la Constanț] [Liber gestorum]
Jakoubek ze Stříbra
Despre împărtășirea copiilor [De communione parvulorum]
Despre adevărata existență a trupului lui Hristos în Taina Altarului [De existencia vera corporis Christi in sacramento altaris]
Despre purgatoriul sufletului
Despre remanență
Mîntuitorul nostru [Salvator noster]
Apărare împotriva lui Andreas de Broda, împărtășirea laicilor sub ambele specii [Vindiciae contra Andream Brodam ... pro communione plebis sub utraque specie]
Tratat final împotriva celor care se opun în chip eretic Sfintei Taine

- Zjev. *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan [Výklad na Zjevenie svatého Jana]*
- Jac. Parad. Jakob von Jüterbog [Jacobus de Paradiso]
Sept. stat. Despre cele șapte stări ale Bisericii descrise în Apocalipsă
- Jac. Vit. Iacob de Viterbo [Jacobus Viterbiensis]
Quodlib. Quodlibeta
Reg. chr. Despre guvernarea creștină [De regimine christiano]
- Jaj. *Trad. eccl.* Claude Le Jay [Claudius Jajus]. *Despre tradițiile ecleziastice*
- Jans. *Aug.* Cornelius Jansen. *Augustinus*. 3 vol. Berthelin, 1643
- Joh. *Brev.* Johannes de Brevi Coxa [Jean Courtecuisse]
Tract. *Tratat despre credință, Biserică, pontiful roman și conciliul general*
- Joh. Lutt. John Lutterell
Guil. Oc. *Împotriva doctrinei lui William Ockham*
- Joh. Maur. Johannes Mauroux
Prop. Const. *Propunere la Conciliul de la Constanț*
Super. *Despre problema superiorității între conciliu și papă*
- Joh. Pol. Johannes de Polliaco [Pouilly]
Imac. *Despre imaculata concepție a Preasfintei Fecioare Maria*
- Joh. Rag. Johannes de Ragusa [Johannes Stojkoviæ din Dubrovnik]
Auct. conc. *Șase considerații despre autoritatea conciliului*
Bas. conc. *Începutul și continuarea Conciliului de la Basel*
Boh. *Cum au fost readuși boemii la unitatea Bisericii*
Eccl. *Despre Biserică*
Ep. *Epistole*
Graec. *Cum au fost readuși grecii la unitatea Bisericii prin Conciliul de la Basel*
- Miss. CP.* *Misiune la Constantinopol*
Utraq. *Discurs [la Basel] despre împărțirea sub ambele specii [Oratio de communione sub utraque specie]*
- Joh. Rup. Jean de la Rochelle [Johannes de Rupella]
Serm. *Predici*
- Joh. Schel. Johannes Schele
Avis. *Considerații despre Reformă [Avisamenta reformationis]*
- Joh. Var. Joannes de Varennis
Ep. Ben. XIII. *Epistolă către papa Benedict XIII*
Ep. card. *Epistolă către cardinalii Sfintei Biserici Romane*
- Joh. Vit. Juan Vidal [Johannes Vitalis]
Concept. *Tratate despre imaculata concepție*
- Joh. Z. *Tract.* Jan Némec ze Žatce [Johannes de Zac]. *Scurt tratat [Tractatulus]*
- Jul. Ces. Giuliano [Julianus] Cesarini
Disp. Bas. *Dispută la Conciliul de la Basel*
Sim. *Proiect de decret cu privire la simonie*
- Juv. Roger Juvenis
Keck. Syst. Bartholomaeus Keckermann. *Sistem de teologie sacră*. Köln, 1611
- Krom. *Trad.* Hieronymus Kromayer. *Despre tradiții*. Leipzig, 1665
- Lact. *Inst.* Lactantius. *Instituțiile divine*
- Lain. Diego Laínez
Disp. trid. *Dispute tridentine*
- Las. Jan Łaski [Johannes a Lasco]
Coen. *Epistolă despre Cina Domnului [Epistola de coena]*

| | |
|------------------------|---|
| <i>Hos.</i> | <i>Răspuns către cardinalul Stanislaus Hosius</i> |
| <i>Inc.</i> | <i>Despre întrupare, împotriva lui Menno</i> |
| <i>Sacr.</i> | <i>Scurt tratat despre Tainele Bisericii lui Hristos</i> |
| <i>Sum. Cont.</i> | <i>Expunere sumară a controverselor pe marginea Cinei Domnului</i> |
| <i>West.</i> | <i>Reacție față de Westfalia</i> |
| <i>Lat.</i> | <i>Bartholomaeus Latomus [Steinmetz]</i> |
| <i>Def. Buc.</i> | <i>Apărare împotriva lui Martin Bucer</i> |
| <i>Resp. Buc.</i> | <i>Răspuns adresat lui Martin Bucer</i> |
| <i>Latom.</i> | <i>Jacobus Latomus [Jacques Masson]</i> |
| <i>Conf. secr.</i> | <i>Despre mărturisirea în taină</i> |
| <i>Ling.</i> | <i>Dialog despre rațiunea a trei limbi și a studiului teologic</i> |
| <i>Laur. Reich.</i> | <i>Laurentius [Vavöinec] de Reichenbach</i> |
| <i>Diurn.</i> | <i>Jurnal despre faptele boemilor la Conciliul de la Basel [Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basiliensi]</i> |
| <i>Lec.</i> | <i>Sebastiano Leccavella de Chio</i> |
| <i>Leo. M. Ep.</i> | <i>Papa Leon cel Mare [Leo Magnus]. Epistole</i> |
| <i>Leo X.</i> | <i>Papa Leon al X-lea</i> |
| <i>Cum post.</i> | <i>Cum postquam</i> |
| <i>Ex. Dom.</i> | <i>Exsurge Domine</i> |
| <i>Leon.</i> | <i>Vincentius de Leone</i> |
| <i>Leys. Exor.</i> | <i>Polycarp Leyser. O viziune creștină asupra exorcismului la botez. N.p., 1591</i> |
| <i>Lib. Conc.</i> | <i>Cartea concordiei [Liber Concordiae]</i> |
| <i>Lib. Ratis.</i> | <i>Acordul de la Regensburg [Liber Ratisbonensis]</i> |
| <i>Lip.</i> | <i>Luigi Lippomani</i> |
| <i>Lomb.</i> | <i>Hieronymus Lombardellus</i> |
| <i>Ltmr.</i> | <i>Hugh Latimer</i> |
| <i>Lud. Pal. Resp.</i> | <i>Ludovic Palatinul. Răspuns adresat împăratului Sigismund și papei Grigore al XII-lea</i> |
| <i>Lun.</i> | <i>Vincentius Lunellus</i> |
| <i>Luth.</i> | <i>Martin Luther</i> |
| <i>Ab. Chr.</i> | <i>Confesiune cu privire la Cina lui Hristos [Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis]</i> |
| <i>Alb. Pr.</i> | <i>Scrisoare deschisă către prințul Albert al Prusiei</i> |
| <i>Ambr. Cath.</i> | <i>Răspuns la cartea lui Ambrosius Catharinus</i> |
| <i>Anb.</i> | <i>Adorarea Sfintei Taine [Vom Anbeten des Sakraments]</i> |
| <i>Antinom.</i> | <i>Împotriva antinomienilor</i> |
| <i>Bisch.</i> | <i>Exemplu de hirotonisire a unui adevărat episcop creștin</i> |
| <i>Br. Wink.</i> | <i>Scrisoare cu privire la cartea sa despre liturgiile particulare [Ein Brief D. M. Luthers von seinem Buch der Winkelmessen]</i> |
| <i>Capt. bab.</i> | <i>Captivitatea babilonică a Bisericii</i> |
| <i>Dav.</i> | <i>Ultimele cuvinte ale lui David</i> |
| <i>DB</i> | <i>Biblia germană [Deutsche Bibel]</i> |
| <i>Dec. praec.</i> | <i>Cele zece porunci predicate locuitorilor din Wittenberg [Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo]</i> |
| <i>Def. Ec. jud.</i> | <i>Apărare împotriva judecății răuvoitoare a lui Johann Eck</i> |
| <i>Decl. Gen.</i> | <i>Predici despre Geneză [In Genesim Declamationes]</i> |
| <i>Dict. Ps.</i> | <i>Prelegeri despre Psaltire [Dictata super Psalterium]</i> |
| <i>Disp. Heid.</i> | <i>Disputa de la Heidelberg</i> |
| <i>Disp. indulg.</i> | <i>95 de teze [Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum]</i> |
| <i>Disp. just.</i> | <i>Dispută despre îndreptățire</i> |

| | |
|----------------------------|---|
| <i>Disp. schol. theol.</i> | <i>Dispută împotriva teologiei scolastice</i> |
| <i>Dol.</i> | <i>Despre traducere și despre mijlocirea sfinților [Von Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen]</i> |
| <i>Dtsch. Kat.</i> | <i>Catehismul german [Deutscher Katechismus]</i> |
| <i>Dup. just.</i> | <i>Două feluri de dreptate [De duplici justitia]</i> |
| <i>Ehsach.</i> | <i>Despre chestiuni conjugale [Von Ehesachen]</i> |
| <i>Eis.</i> | <i>Împotriva lui Johann Agricola [Wider den Eisleben]</i> |
| <i>Ep. In.</i> | <i>Prelegeri despre Epistola întâi a apostolului Ioan</i> |
| <i>Ev. In. 1-2</i> | <i>Predici la Evanghelia după Ioan 1-2</i> |
| <i>Ev. In. 6-8</i> | <i>Predici la Evanghelia după Ioan 6-8</i> |
| <i>Ev. In. 14-15</i> | <i>Predici la Evanghelia după Ioan 14-15</i> |
| <i>Feg.</i> | <i>Nerecunoașterea Purgatoriului [Widerruf vom Fegfeuer]</i> |
| <i>Gal. (1519)</i> | <i>Comentariu la Epistola către Galateni (1519)</i> |
| <i>Gal. (1535)</i> | <i>Comentariu la Epistola către Galateni (1535)</i> |
| <i>Gen.</i> | <i>Prelegeri despre Geneză</i> |
| <i>Grnd. Urs.</i> | <i>Apărare și explicare a tuturor articolelor [Grund und Ursach aller Artikel]</i> |
| <i>Gut. Werk.</i> | <i>Tratat despre faptele bune [Sermon von den guten Werken]</i> |
| <i>Henr.</i> | <i>Împotriva regelui Henric al VIII-lea al Angliei</i> |
| <i>Himm. Proph.</i> | <i>Împotriva profeților providențiali [Wider die himmlischen Propheten]</i> |
| <i>Hspost.</i> | <i>Predici laice</i> |
| <i>Inst. min.</i> | <i>Despre preoție [De instituendis ministris ecclesiae]</i> |
| <i>Jak.</i> | <i>Predică despre Sfântul Iacov</i> |
| <i>Jes.</i> | <i>Predici despre Isaia</i> |
| <i>Jud.</i> | <i>Despre faptul că Iisus Hristos s-a născut evreu</i> |
| <i>Kirchpost.</i> | <i>Predici bisericești</i> |
| <i>Kl. Kat.</i> | <i>Micul catehism [Kleiner Katechismus]</i> |
| <i>Konz.</i> | <i>Despre concilii și Biserică</i> |
| <i>Latom.</i> | <i>Împotriva lui Latomus</i> |
| <i>Ld.</i> | <i>Imnuri [Lieder]</i> |
| <i>Magn.</i> | <i>Comentariu despre Magnificat</i> |
| <i>Matt. 5-7</i> | <i>Comentariu la Predica de pe Munte [Das 5., 6. und 7. Kapitel Matthaei gepredigt und ausgelegt]</i> |
| <i>Menschlehr.</i> | <i>Despre faptul că doctrinele oamenilor trebuie respinse [Von Menschenlehre zu meiden]</i> |
| <i>Oper. Ps.</i> | <i>Comentariu la Psalmi [Operationes in Psalmos]</i> |
| <i>1 Pet.</i> | <i>Comentariu la Epistola întâi a apostolului Petru</i> |
| <i>Pr. Brent. Amos</i> | <i>Prefață la scrierea lui Johann Brenz Prezentarea lui Amos</i> |
| <i>Pr. op. lat.</i> | <i>Prefață la operele sale în latină</i> |
| <i>Pred.</i> | <i>Predici [Predigten]</i> |
| <i>Pred. 2 Mos.</i> | <i>Predici la Exod</i> |
| <i>Ps. 51</i> | <i>Comentariu la Psalmul 51</i> |
| <i>Ps. 90</i> | <i>Comentariu la Psalmul 90</i> |
| <i>Ps. 147</i> | <i>Comentariu la Psalmul 147</i> |
| <i>Ps. grad.</i> | <i>Comentarii la cei 15 Psalmi ai treptelor [In quindecim psalmos graduum commentarii]</i> |
| <i>Res. disp. indulg.</i> | <i>Hotărâri la disputa privind valoarea indulgențelor</i> |
| <i>Res. Lips.</i> | <i>Hotărâri cu privire la afirmațiile sale de la disputa de la Leipzig</i> |
| <i>Res. pot. pap.</i> | <i>Hotărâre privind puterea papei</i> |
| <i>Rom.</i> | <i>Scholie la Epistola către Romani</i> |

| | |
|---------------------------|--|
| <i>Schmal. Art.</i> | <i>Articolele de la Smalcald</i> |
| <i>Serm. poen.</i> | <i>Predică despre penitență</i> |
| <i>Serm. sacr.</i> | <i>Predică despre Sfintele Taine</i> |
| <i>Serv. arb.</i> | <i>Sclavia voinței [De servo arbitrio]</i> |
| <i>Stras.</i> | <i>Scrisoare către creștinii din Strasbourg</i> |
| <i>Sup. ann.</i> | <i>Socotirea anilor lumii [Supputatio annorum mundi]</i> |
| <i>Symb.</i> | <i>Cele trei simboluri sau crezuri</i> |
| <i>Thes. antinom.</i> | <i>Teze împotriva antinomienilor</i> |
| <i>Ți.</i> | <i>Discuție convivială [Tischreden]</i> |
| <i>Vor. N. T.</i> | <i>Prefețe la Noul Testament [Vorreden zum Neuen Testament]</i> |
| <i>Wied.</i> | <i>Despre rebotezare [Von der Wiedertaufe]</i> |
| <i>Worm.</i> | <i>Dieta din Worms</i> |
| <i>Wort.</i> | <i>Despre faptul că aceste cuvinte ale lui Hristos, „Acesta este trupul Meu”, încă mai opun rezistență fanaticilor</i> |
| <i>Zn. Geb.</i> | <i>Comentariu la cele zece porunci [Auslegung der zehn Gebote]</i> |
| <i>Lymp.</i> | <i>Balthasar Lympus</i> |
| <i>Madr.</i> | <i>Cristoforo Madruzzo</i> |
| <i>Marb. art.</i> | <i>Articolele de la Marburg</i> |
| <i>Mars. Pad.</i> | <i>Marsilius de Padova</i> |
| <i>Def. min.</i> | <i>Defensor minor (Defensor pacis) Apărător al păcii</i> |
| <i>Mart.</i> | <i>Braccio Martelli</i> |
| <i>Martn. Sum. op.</i> | <i>Matthias Martinus. Summa operelor [Summa operum, seu Commentarius in legem duarum divinarum tabularum]. Bremen, 1612</i> |
| <i>Mass. Diar.</i> | <i>Angelo Massarelli. Însemnări</i> |
| <i>Mat. Crac.</i> | <i>Matei de Cracovia</i> |
| <i>Josn.</i> | <i>Josniciile Curiei romane</i> |
| <i>Matt. Mayn.</i> | <i>Matteus Maynage [Matthaeus Meynage]</i> |
| <i>Aviz.</i> | <i>Recomandare</i> |
| <i>Maz.</i> | <i>Lorenzo Mazochi</i> |
| <i>Mel.</i> | <i>Philip Melanchthon</i> |
| <i>An.</i> | <i>Despre suflet [De anima]</i> |
| <i>Annot. Rom.</i> | <i>Adnotări la Epistola către Romani</i> |
| <i>Cat. puer.</i> | <i>Catehismul copiilor [Catechesis puerilis]</i> |
| <i>Coen.</i> | <i>Opinii ale mai multor autori din vechime despre Cina Domnului [Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini]</i> |
| <i>Comm. Rom.</i> | <i>Comentariu la Epistola către Romani</i> |
| <i>Disp. part. poen.</i> | <i>Dispută despre părți ale penitenței</i> |
| <i>Doct. Paul.</i> | <i>Despre studierea doctrinei pauline</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Ev. In.</i> | <i>Prezentare a Evangheliei după Ioan</i> |
| <i>Eccl.</i> | <i>Despre Biserică și autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu</i> |
| <i>Enarr. Rom.</i> | <i>Prezentare a Epistolei către Romani [Enarratio epistolae Pauli ad Romanos]</i> |
| <i>Enarr. Symb. Nic.</i> | <i>Prezentare a Crezului de la Niceea [Enarratio Symboli Niceni]</i> |
| <i>Explic. Symb. Nic.</i> | <i>Explicare a Crezului de la Niceea [Explicatio Symboli Niceni]</i> |
| <i>Loc.</i> | <i>Teme teologice</i> |
| <i>Post.</i> | <i>Comentarii biblice</i> |
| <i>Pot. pap.</i> | <i>Tratat despre puterea și primatul papei</i> |
| <i>Ref. abus. coen.</i> | <i>Respingere a abuzurilor legate de Cina Domnului [Refutatio abusuum coenae Domini]</i> |
| <i>Thes. bacc.</i> | <i>Teze pentru licențiați</i> |

| | |
|------------------------|---|
| <i>Torg. art.</i> | <i>Articolele de la Torgau</i> |
| <i>Men. Gerecht.</i> | <i>Justus Menius. Dreptatea [Gerechtigkeit]. Erfurt, 1552</i> |
| <i>Menn.</i> | <i>Menno Simons</i> |
| <i>Bek.</i> | <i>Confesiune [Bekentnisse]</i> |
| <i>Belyd.</i> | <i>Despre Treime [Een vermanende belydninge, van den drieenigen, eeuwigen, ende waren Gott]</i> |
| <i>Chr. gl.</i> | <i>Despre adevărata credință creștină [Van het rechte Christen Geloove]</i> |
| <i>Doop.</i> | <i>Explicare a botezului creștin [Verklaringe des christelycken Doopsels]</i> |
| <i>Excom.</i> | <i>Excomunicare</i> |
| <i>Fund.</i> | <i>Fundamentul doctrinei creștine</i> |
| <i>Geest. Ver.</i> | <i>Despre renașterea spirituală [Van die Geestelijke Verrijsenisse]</i> |
| <i>Gell. Fab.</i> | <i>Replică adresată lui Gellius Faber</i> |
| <i>Jan. Leyd.</i> | <i>Împotriva lui Ioan de Leiden</i> |
| <i>Las.</i> | <i>Confesiune împotriva lui Jan Łaski</i> |
| <i>Nw. Geb.</i> | <i>Despre noua naștere [Van de Nieuwe Geboorte]</i> |
| <i>Ont.</i> | <i>Scuză și replică [Ontschuldninge ende verantwoordinge]</i> |
| <i>Oors.</i> | <i>Rățiunea mea [De Oorsake, waerom dat ich Menno Symons niet af en late te Leeren, ende to Schrijven]</i> |
| <i>Ps. 25.</i> | <i>Meditație pe marginea Psalmului 25</i> |
| <i>Sup.</i> | <i>Rugă</i> |
| <i>Verm.</i> | <i>Mustrare [Een lieflycke Vermaninge of Onderwysinge]</i> |
| <i>Mentz.</i> | <i>Balthasar Mentzer</i> |
| <i>Thes. theol.</i> | <i>Teze teologice. Giessen, 1612</i> |
| <i>Milt. Par. L.</i> | <i>John Milton. Paradisul pierdut</i> |
| <i>Mir.</i> | <i>Bartholomaeus de [Carranza] Miranda</i> |
| <i>Mol.</i> | <i>Louis Molina</i> |
| <i>Conc.</i> | <i>Armonia dintre liberul arbitru și darurile harului [Liberi arbitrii cum gratiae donis ... concordia]</i> |
| <i>Grat.</i> | <i>Tratat despre har</i> |
| <i>Praed.</i> | <i>Despre predestinare</i> |
| <i>Sum. haer. maj.</i> | <i>Prezentare detaliată a ereziilor [Summa haeresium major]</i> |
| <i>Mont.</i> | <i>Giovanni Maria Ciochi del Monte [Papa Iulius III]</i> |
| <i>Mor.</i> | <i>Thomas Morus</i> |
| <i>Apol.</i> | <i>Apologie</i> |
| <i>Bod.</i> | <i>Tratat despre Trupul binecuvântat</i> |
| <i>Comf.</i> | <i>Dialog spre mângiere împotriva durerii</i> |
| <i>Her.</i> | <i>Dialog cu privire la erezii</i> |
| <i>Luth.</i> | <i>Răspuns către Luther</i> |
| <i>Pass.</i> | <i>Tratat despre patimi</i> |
| <i>Trist.</i> | <i>Despre tristețea lui Hristos [De tristitia Christi]</i> |
| <i>Tyn.</i> | <i>Împotriva răspunsului lui Tyndale</i> |
| <i>Morl.</i> | <i>Joachim Mörlin</i> |
| <i>Leg.</i> | <i>A treia utilizare a legii [Disputationes tres pro tertio usu legis]</i> |
| <i>Obed.</i> | <i>Ideea că deplina respectare a legii este necesară mântuirii</i> |
| <i>Resp. Pont.</i> | <i>Răspuns către Pontanus</i> |
| <i>Mrl.</i> | <i>Joannes Morellus [Massarello]</i> |
| <i>Pecc. orig.</i> | <i>Despre păcatul originar [De peccato originali]</i> |
| <i>Mrtr.</i> | <i>Coriolanus Martiranus Consentinus</i> |
| <i>Mus. Utraq.</i> | <i>Johann Musaeus. Despre împărțășirea sub ambele specii [De communione sub utraque specie]. Jena, 1654</i> |

| | |
|------------------------|---|
| Muss. | Cornelio Musso |
| Myl. | Georgius Mylius |
| Naus. | Friedrich Nausea [Grau] |
| <i>Cateh. cat.</i> | <i>Catehismul catolic</i> . Viena, 1542 |
| <i>Misc.</i> | <i>Miscellanea</i> |
| Nav. | Andreas Navarra |
| Nicol. Bisk. | Nicolae Biskupec [Mikulas Biskupec z Pelhřimova] |
| Nicol. Cl. | Nicolas de Clémange |
| <i>Ruin eccl.</i> | <i>Despre distrugerea și restaurarea Bisericii</i> |
| Nicol. Cus. | Nicolaus Cusanus |
| <i>Abscond.</i> | <i>Despre Dumnezeu ascuns [De deo abscondito]</i> |
| <i>Alchor.</i> | <i>Examinarea Coranului [Cribratio Alchoran]</i> |
| <i>Apol.</i> | <i>Apologia ignoranței docte</i> |
| <i>Conc. cath.</i> | <i>Concordatul catolic</i> |
| <i>Dat. Patr. lum.</i> | <i>Despre darul Tatălui Luminii [De dato patris luminum]</i> |
| <i>Doct. ign.</i> | <i>Despre ignoranța doctă [De docta ignorantia]</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Ep. In. Seg.</i> | <i>Epistolă către Ioan de Segovia</i> |
| <i>Fil.</i> | <i>Despre filiația Fiului</i> |
| <i>Gen.</i> | <i>Despre Geneză</i> |
| <i>Pac. fid.</i> | <i>Reconciliere între religiile lumii [De pace fidei]</i> |
| <i>Poss.</i> | <i>Despre posibilitatea și ființarea în Dumnezeu [De possest]</i> |
| <i>Quaer.</i> | <i>Despre căutarea lui Dumnezeu [De quaerendo deum]</i> |
| <i>Sap.</i> | <i>Despre înțelepciune [Idiota de sapientia]</i> |
| <i>Serm.</i> | <i>Predici</i> |
| <i>Ult.</i> | <i>Ipoteză în legătură cu ultimele zile [Conjectura de ultimis diebus]</i> |
| <i>Vis.</i> | <i>Despre înțelepciunea lui Dumnezeu</i> |
| Nicol. Dr. | Nicolae de Dresda [Mikuláš Dráždanský] |
| <i>Utraq.</i> | <i>Apologia împărtășirii laicilor sub ambele specii [Apologia pro communione plebis sub utraque specie]</i> |
| Nun. Conc. | Diego Nuño. Judecata lui Molina. „Armonie” [Censura de la Concordia de Molina] |
| Ob. Phil. Bek. | Obbe Philipsz. Confesiune [Bekentenisse] |
| Oec. | Johannes Oecolampadius |
| <i>Antisyn.</i> | <i>Replică față de Syngamma clerului șvab [Antisyngramma]. Zürich, 1526</i> |
| <i>Bill. Ant.</i> | <i>Replică la prefața lui Luther la Syngamma [Billiche Antwort... uff D. M. Luthers Bericht des Sakraments]. Basel, 1526</i> |
| <i>Conf.</i> | <i>Despre faptul că spovedania nu este împovărătoare pentru creștini</i> . Basel, 1521 |
| <i>Corp.</i> | <i>Adevărata interpretare a cuvintelor Domnului, „Acesta este Trupul Meu” [De Genuina verborum Domini, „Hoc est corpus meum”... Expositio]. Basel, 1525</i> |
| <i>Dial.</i> | <i>Dialog despre ceea ce vechii învățați ai Bisericii, atât latini, cât și greci, au crezut în legătură cu Euharistia</i> . Heidelberg, 1572 [1530] |
| <i>Dign. Euch.</i> | <i>Despre demnitatea Euharistiei</i> . Zürich, 1526 |
| <i>Ev. In.</i> | <i>Adnotări pe marginea Evangheliei după Ioan</i> . Basel, 1533 |
| <i>Luth.</i> | <i>Păreră despre Doctor Martin Luther</i> . N. p., 1521 |
| <i>Mis.</i> | <i>Despre faptul că interpretarea greșită dată de Dr. M. Luther cuvintelor etern valabile, „Acesta este Trupul Meu”, nu poate rezista</i> . Basel, 1527 |

- Resp. post.* Al doilea răspuns adresat lui Willibald Pirczheimer [De eucharistia... responsio posterior]. Basel, 1526
- Rom.* Adnotări pe marginea Epistolei către Romani. Basel, 1526
- Theob. Bill.* Replică adresată lui Dieboldt Billican. Zürich, 1526
- Oliv.* Pierre de Jean Olivi
- Infall.* Despre infailibilitatea pontifului roman
- Post. Joh.* Comentariu la Evanghelia după Ioan
- Ren. pap.* Despre lepădarea de sine a papei
- Opic. Can.* Opicinus de Canistris
- Spir. imp.* Despre întîietatea imperiului spiritual
- Ord. Zür.* Ordinul creștin de la Zürich
- Osndr.* Andreas Osiander
- Apol.* Apologia. N. p., 1545
- Conject.* Ipoteză cu privire la ultimele zile. Nürnberg, 1544
- Hild.* Profeția Sfintei Hildegard cu privire la papistași. N. p., 1527
- Mar.* Relatare despre Colocviul de la Marburg. [Augsburg], 1529
- Schatz.* Împotriva lui Caspar Schatzgeyer. Nürnberg, 1525
- Ott.* Luciano degli Ottoni
- Pach.* Pedro Pacheco
- Paen. Med.* Îndreptar de pocăință milanez [Paenitentiale Mediolanense]
- Pasc.* Blaise Pascal
- Aug.* Opinii aparținînd Sfîntului Augustin, pelagienilor și lui Calvin cu privire la problema harului
- Pens.* Pensées
- Poss. com.* Despre posibilitatea poruncilor
- Prob. gr.* Prezentare sumară a problemei harului
- Prov.* Scrisori provinciale
- Pasch.* Angelus Paschalis Illyricus
- Patav. Just.* Christophorus Patavinus. Despre îndreptățire
- Paul. III.* Papa Paul al III-lea
- Init.* Initio nostri hujus Pontificatus
- Paul. IV.* Papa Paul al IV-lea [Johannes Petrus Carafa]
- Luth. haer.* Despre reprimarea ereziei luteranilor și reformarea Bisericii
- Paul. V. Form.* Papa Paul al V-lea. Formulă pentru încheierea disputei despre auxiliarele harului
- Pch.* Andrew Poach
- Def.* Pledoarie
- Ep.* Epistole
- Resp.* Replică [adresată lui Mörlin]
- Per. Trad.* Martin Pérez de Ayala. Despre tradițiile divine, apostolice și bisericești. Köln, 1562
- Perf. am.* Tratat despre iubirea desăvîrșită [Tractatus de perfecto amore]
- Pet.* Petrarca
- Fam.* Scrisori către apropiați [Familiares]
- Ign.* Despre propria lui ignoranță și despre a multor altora
- Ot. rel.* Despre odihna credincioșilor [De otio religioso]
- Secr.* Secretul meu
- Sen.* Scrisori din anii senectuții [Seniles]
- Petr. Aur.* Petrus Aureolus
- Comm.* Comentariu pe marginea întregii Biblii [Aurea ac pene divina totius sacre pagine commentaria]. Veneția, 1507

- Reper.* *Replică adresată adversarului nevinovăției Maicii lui Dumnezeu [Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei]*
- Sent.* *Comentariu la Sentințe*
- Tract.* *Tratat despre zămislirea Preasfintei Fecioare Maria*
- Petr. Br.* *Peter de Bruxelles*
- Petr. Brun.* *Peter Bruneti*
- Act. conc. Bas.* *Documentele Conciliului de la Basel*
- Petr. Cand.* *Petrus de Candia [Antipapa Alexandru al V-lea]*
- Immac.* *Tratat despre imaculata concepție*
- Petr. Cell.* *Petrus de Celle*
- Ep.* *Epistole*
- Petr. Lut.* *Petrus de Lutra [Kaiserlautern]*
- Lig. frat.* *O alianță frățască [Liga fratrum]*
- Pont. emin.* *Despre eminența suveranului pontif*
- Petr. Pal.* *Petru de La Palu [Paludanus]*
- Pot. pap.* *Tratat despre puterea papei*
- Petr. Verb.* *Petrus de Verberia*
- Brđ.* *Declarație a credinței Sfintului Bernard cu privire la Fecioara Maria [1338]. Mainz [1490]*
- Pez. Lib. arb.* *Christoph Pezel. Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
- Pg.* *Alberto Pighi*
- Cont.* *Explicarea controverselor cu care se confruntă acum credința și religia lui Hristos. 2 vol. Veneția, 1541*
- Mosc.* *Despre Moscova, către papa Clement al VII-lea. Veneția, 1543*
- Pgn.* *Sebastiano Pighino*
- Pi. V. Ex. om.* *Papa Pius V. Ex omnibus afflictionibus*
- Pinar.* *Antonius Frexius Pinaroliensis*
- Pisc.* *Johannes Piscator [Fischer]*
- Grat.* *Tratat despre harul lui Dumnezeu. Herborn, 1614*
- Praed.* *Dispută teologică despre predestinare. Ediția a 2-a. Herborn, 1598*
- Pol.* *Reginald Pole*
- Conc.* *Despre Conciliu. Roma, 1562*
- Disc. pac.* *Discurs despre pace [Discorso di pace]. [Roma, 1555]*
- Ep.* *Epistole*
- Henr. VIII.* *Către Henric al VIII-lea. Roma, 1536*
- Just.* *Tratat despre îndreptățire. Louvain, 1569*
- Sum. pont.* *Despre suveranul pontif. Louvain, 1569*
- Test.* *Un testament cu adevărat creștin. [N.p.], 1559*
- Polan.* *Amandus Polanus de Polansdorf*
- Syntag.* *Sistem de teologie creștină [Syntagma theologiae Christianae]. Geneva, 1617*
- Prael. Germ. Ep.* *Prelații din Germania. Epistole*
- Přib. Tract.* *Joannes de Přibram. Tratat despre Euharistie împotriva lui Nicolae, falsul episcop al taboriților*
- Prof. fid. Franc.* *Mărturisire de credință catolică a Bisericii exilaților din Frankfurt*
- Prosp. Auct.* *Prosper de Aquitania. Declarații oficiale ale Scaunului apostolic cu privire la harul divin și liberul arbitru [Praeteritorum episcoporum sedis apostolicae auctoritates de gratia dei et libero voluntatis arbitrio]*
- Ptol. Luc.* *Bartolomeu de Lucca [Ptolemaeus de Lucca]*

| | |
|--------------------------|---|
| <i>Ann.</i> | <i>Anale</i> |
| <i>Det. comp.</i> | <i>Precizare concisă a jurisdicției imperiului</i> |
| <i>Quen. Theol.</i> | Johann Andreas Quenstedt. <i>Teologie didactico-polemică</i> . 2 vol., Leipzig, 1715 |
| <i>Ramb. Bol.</i> | Rambert de Bologna |
| <i>Apol. ver.</i> | <i>Apologie pentru adevărul împotriva așa-numitului „Corruptorium” [Apologeticum veritatis contra corruptorium]</i> |
| <i>Rav.</i> | Ottaviano Raverta |
| <i>Rdly.</i> | Nicholas Ridley |
| <i>Br. decl.</i> | <i>O scurtă mărturisire a Cinei Domnului</i> |
| <i>Conf. Ltmr.</i> | <i>Dialoguri cu Hugh Latimer</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Imag.</i> | <i>Tratat despre cultul imaginilor</i> |
| <i>Lam.</i> | <i>Lamentație plină de milă cu privire la starea jalnică a Bisericii în Anglia</i> |
| <i>Raj. Post.</i> | Mikolaj Rej. <i>Comentarii biblice</i> |
| <i>Remon.</i> | <i>Mustrare</i> |
| <i>Rep. Anh.</i> | <i>Repetiția de la Anhalt</i> |
| <i>Resp. Lib. Ratis.</i> | <i>Răspunsuri la „Acordul de la Regensburg” [Responsiones ad Librum Ratisbonensem]</i> |
| <i>Rich. S. Laur.</i> | Richard de Saint Lawrence |
| <i>Laud. Mar.</i> | <i>Spre slava Preasfintei Fecioare Maria</i> |
| <i>Robt. Bas.</i> | Robert de Basevorn |
| <i>Form. praedic.</i> | <i>Forma propovăduirii [Forma praedicandi]</i> |
| <i>Robt. Orf.</i> | Robert de Orford [de Colletorto] |
| <i>Corr.</i> | <i>Correctorium</i> |
| <i>Repr. Aeg.</i> | <i>Mustrare a lui Aegidius de Roma</i> |
| <i>Rog.</i> | Thomas Rogers |
| <i>Cath. Doct.</i> | <i>Doctrina catolică a Bisericii Angliei</i> |
| <i>Roll.</i> | Robert Rollock |
| <i>Voc. eff.</i> | <i>Tratat despre vocația efectivă</i> . Edinburgh, 1597 |
| <i>Rov.</i> | Philos Roverella de Ferrara |
| <i>Rup. Matt.</i> | Rupert de Deutz. <i>Comentariu la Evanghelia după Matei</i> |
| <i>Sad.</i> | Jacopo Sadoletto |
| <i>Genev.</i> | <i>Către genevezi</i> |
| <i>Orat.</i> | <i>Discurs</i> |
| <i>Sal.</i> | Juan de Salazar |
| <i>Salm.</i> | Alfonso Salmerón |
| <i>Sanfel.</i> | Tommaso Sanfelice |
| <i>Sarac.</i> | Giovanni Michele Saraceni |
| <i>Sarr.</i> | Petrus Sarra |
| <i>Schatz.</i> | Kaspar Schatzgeyer |
| <i>Scrut.</i> | <i>Cercetare a Sfintei Scripturi</i> |
| <i>Seg.</i> | Ioan de Segovia |
| <i>Diff.</i> | <i>Probleme ridicate de către ambasadorii Sfântului Conciliu de la Basel</i> |
| <i>Diff. pot.</i> | <i>Despre deosebirea dintre puteri</i> |
| <i>Eccl.</i> | <i>Despre sfințenia de neclintit a Bisericii [De insuperabili sanctitate ecclesiae]</i> |
| <i>Gabr.</i> | <i>Justificare a sentinței pronunțate împotriva lui Gabriele [Condulmaro], fostul papă Eugeniu al IV-lea</i> |
| <i>Gl. Eug.</i> | <i>Glosă pe marginea bulei fostului papă Eugeniu</i> |

Jaroslav Pelikan (1923-2006), teolog luteran convertit la ortodoxie în 1997. Sub îngrijirea sa a fost publicată, între 1955 și 1971, lucrarea monumentală în douăzeci de volume *Luther's Works*, dedicată teologiei lui Martin Luther. A fost profesor emerit la Universitatea Yale, membru de onoare al Fundației Carnegie pentru Perfecționarea Învățămîntului, președinte al Academiei Americane de Arte și Științe, editor la Encyclopaedia Britannica. În noiembrie 2004 i s-a decernat „Premiul John W. Kluge pentru întreaga activitate în slujba Științelor Umaniste”, acordat de Biblioteca Congresului SUA. De același autor: *From Luther to Kierkegaard*, 1950; *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *Mary Through the Centuries*, 1996; *The Reformation of the Bible / The Bible of the Reformation*, 1996. Lucrări traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998; *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000.

Lector: Alexander Baumgarten

Coordonator de proiect: Ioan-Florin Florescu

Contribuția traducătorilor:

Silvia Palade – „Prefață”, „Surse principale”, „Definirea Reformei”, capitolele 1-4
Mihai-Silviu Chirilă – capitolele 5-7

www.polirom.ro

Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*

4. *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

© 1984 by The University of Chicago. All rights reserved.

© 2006 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;

P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

PELIKAN, JAROSLAV

Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei / Jaroslav Pelikan;
trad. de Silvia Palade. - Iași: Polirom, 2004 -

5 vol.

ISBN: (10) 973-681-653-2

Vol. 4: Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700) / trad. și note de Silvia Palade
și Mihai-Silviu Chirilă. - 2006. - Bibliogr. - Index. -
ISBN: (10) 973-46-0451-1; ISBN (13) 978-973-46 -0451-7

I. Palade, Silvia (trad.)

II. Buga, Nicolai (trad.)

III. Chirilă, Mihai-Silviu (trad.)

23

28(091)

Printed in ROMANIA

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

439293

IV

Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700)

Traducere și note de Silvia Palade și Mihai-Silviu Chirilă

POLIROM
2006

Cuprins

| | |
|--|-----|
| Notă asupra ediției | 7 |
| Prefață | 9 |
| Surse principale | 11 |
| Definirea Reformei | 53 |
| 1. Pluralism doctrinar în Evul Mediu târziu | 63 |
| Dincolo de sinteza augustiniană | 65 |
| Planul mântuirii | 74 |
| Comunicarea harului | 89 |
| Una și adevărata credință | 108 |
| 2. Una, sfântă, catolică și apostolică ? | 118 |
| Unitatea Bisericii | 120 |
| Sfânta Biserică | 132 |
| Armonia catolică | 144 |
| În apărarea ascultării apostolice | 155 |
| 3. Evanghelia ca tezaur al Bisericii | 171 |
| Justiție divină și dreptate umană | 172 |
| Îndreptățirea prin credință | 182 |
| Teologia crucii | 197 |
| Caracterul central al Evangheliei | 208 |
| 4. Cuvîntul și voia lui Dumnezeu | 223 |
| Cuvînt și duh | 226 |
| Ascultarea față de cuvîntul și de voia lui Dumnezeu | 242 |
| Voința veșnică a lui Dumnezeu, ascunsă și revelată | 254 |
| Voia lui Dumnezeu față de lume | 267 |

| | |
|--|-----|
| 5. Definiția specificului romano-catolic | 280 |
| Apărătorii credinței | 282 |
| Evanghelia și Biserica catolică | 296 |
| De la pluralism la definiție | 307 |
| Reafirmarea Bisericii și a dogmei | 321 |
| 6. Provocări la adresa continuității apostolice | 333 |
| Umanismul creștin și autoritatea revelației | 335 |
| Opoziția dintre spirit și structură | 341 |
| Respingerea dogmei trinitare | 349 |
| 7. Dogmatici confesionale într-o creștinătate divizată | 358 |
| Introducere la studiul dogmelor | 361 |
| Firea umană a lui Iisus Hristos | 374 |
| Istoria Legământului | 384 |
| Darurile harului | 395 |
| Bibliografie secundară selectivă | 407 |
| Index | 427 |

Notă asupra ediției

Pentru citatele biblice din prezenta ediție s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediția *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991. Numerotarea psalmilor urmează această ediție, diferind de cea din ediția în limba engleză. Pentru citatele din *Vechiul Testament* care aveau în original mențiunea (LXX) s-au folosit volumele apărute pînă acum din ediția Septuaginta, Polirom – Colegiul „Noua Europă”, 2004-2006. Alte citate biblice care aveau mențiunea (LXX) sau (Vulg.) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Cărțile biblice din care s-a tradus după ediția Septuagintei au fost denumite în funcție de această ediție (de exemplu, Geneza, Proverbe, Micheia, Baruch).

Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile românești consacrate.

Numele autorilor antici au fost redată respectîndu-se formele lor consacrate în limba română, fiind transliterate numele mai puțin cunoscute.

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Acest al patrulea volum din *Tradiția creștină* m-a readus la perioada din istoria doctrinei creștine cu care mi-am început activitatea de cercetare : dizertația mea din 1946 avea ca obiect relațiile doctrinare dintre Reforma husită din veacul al XV-lea și Reforma luterană din veacul al XVI-lea ; primul meu articol științific, din anul 1947, avea ca temă gîndirea unui teolog al ortodoxiei protestante din secolul al XVII-lea ; iar prima mea carte, din 1950, descria legăturile dintre teologie și filozofie în epoca Reformei și în perioada care i-a urmat. Chiar și atunci, desigur, eram conștient de nenumăratele moduri în care gîndirea Reformei reflectă vocabularul și tiparele de gîndire ale perioadei patristice și ale celei medievale. Însă abordînd doctrinele Reformei, acum, după ce am urmărit în detaliu evoluția doctrinară a acelor perioade, conștientizez din ce în ce mai mult importanța înțelegerii veacului al XVI-lea în lumina continuității și discontinuității sale cu istoria doctrinei Bisericii începînd din veacul al II-lea. În ciuda declarațiilor lor solemne cu privire la *sola Scriptura*, adepții Reformei au arătat că *Scriptura* nu a fost niciodată *sola*. Mai mult, i-aș îndemna pe cititorii prezentului volum să considere la modul cel mai serios contextul acestuia ca făcînd parte din istoria tradiției creștine.

Cred că s-ar cuveni de asemenea să explicăm relația dintre volumul de față și cel care urmează și totodată încheie această carte. Periodizarea unei relatări istorice este întotdeauna arbitrară ; ca să nu mai vorbim de faptul că nici evenimentele prezentate nu se află întotdeauna în deplină concordanță cu precizia titlului sau a cuprinsului cărții respective. Așa cum indică ultimul capitol al acestui volum, relatarea din volumul 5 va începe cu pietismul, puritanismul și jansenismul, care, împreună cu evoluțiile contemporane din Ortodoxia răsăriteană, au ilustrat „criza ortodoxiei atît în Răsărit, cît și în Apus”. De aceea, semnificația doctrinară a acestor mișcări, doar sugerată în volumul de față, va fi pe larg dezbătută în volumul următor (chiar dacă un număr considerabil de izvoare datează din perioada anterioară anului 1700). Încă o dată, ceea ce va determina selectarea și modul de prezentare a acestor mișcări va fi contextul din cadrul istoriei tradiției creștine.

O altă caracteristică a prezentului volum care ar trebui explicată este de natură bibliografică. Tocmai în epoca de care

ne ocupăm aici a fost inventat tiparul și, prin urmare, pentru prima dată în această lucrare publicarea unei cărți în formă tipărită se putea realiza în timpul vieții autorului. În cazul multora dintre autorii citați, acea primă ediție a fost însă și ultima. După cum reiese din lista care cuprinde „Autori și scrieri”, am inclus edițiile respective în această listă și nu în „Ediții și colecții”, fapt care ar fi fost nepotrivit și pedant. Aceasta este și epoca din istoria Occidentului când numele de familie au început să intre în vocabularul curent: cu toate că era adesea numit „Doctorul Martin”, reformatorul german era – și este – menționat de obicei cu numele de „Martin Luther”. Am încercat să țin seama de această schimbare atunci când am conceput abrevierile din lista cu „Autori și scrieri”. Deși, cu siguranță, nu am enumerat nici pe departe toate sursele pe care le-am citit, am inclus totuși în această listă anumite surse care nu au fost citate în note. În ceea ce privește traducerea citatelor mi-am îngăduit libertatea, așa cum am făcut-o pe parcursul întregii lucrări, de a adopta și de a adapta traduceri, inclusiv pe cele care îmi aparțin, fără alte mențiuni. Dat fiind că acesta este primul volum care cuprinde un număr semnificativ de surse în limba engleză, trebuie să fac precizarea că am transpus cele mai multe dintre aceste surse în limbajul și ortografia secolului XX.

Nu îmi mai rămîne decît să-mi exprim recunoștința pentru tot sprijinul pe care l-am primit și fără de care nu aș fi putut scrie niciodată această carte. Diferitele prelegeri susținute în Statele Unite, Canada, Europa și Australia mi-au oferit ocazia să prezint mare parte din acest material în fața unui auditoriu înainte de a-l da în mod irevocabil spre tipărire; între acestea, îngăduiți-mi să evidențiez Prelegerile Gauss susținute la Universitatea Princeton, care mi-au permis (și m-au obligat) să definitivez expunerea a ceea ce alcătuiește acum capitolul al doilea. Ca o ironie, cu cît mă apropii mai mult de prezent, cu atît sînt mai dispersate sursele. De aceea, a sporit numărul bibliotecilor pe care a trebuit să le vizitez, la fel ca și recunoștința mea față de directorii și personalul acestora: Universitatea catolică a Americii, Universitatea din Chicago, Seminarul Teologic Concordia din Saint Louis, Biblioteca Folger Shakespeare, Universitatea Harvard, Universitatea din Iowa, Biblioteca Congresului, Seminarul Teologic Luteran din Philadelphia, Biblioteca Publică din New York, Universitatea Notre Dame, Universitatea Oxford, cu precădere Biblioteca Bodleiană, Universitatea din Pennsylvania, Seminarul Teologic Princeton, Universitatea Princeton, Universitatea Stanford, Universitatea din Toronto, inclusiv Institutul Pontifical de Studii Medievale, Seminarul Teologic Union din New York, Biblioteca Apostolică Vaticană, Universitatea Yale și Biblioteca Centrală din Zürich. Mulțumirile mele se îndreaptă de asemenea către Ruth Mazo, care m-a ajutat la verificarea referințelor din primele două capitole, și către Mary Whitney, care a dactilografiat primele cinci capitole.

Surse principale

Autori și scrieri

| | |
|------------------|---|
| Ab. Hris. | Abatele Hrisostom de Gaeta |
| Aeg. Carl. Pun. | Aegidius Carlerii. <i>Despre pedepsirea păcatelor publice</i> |
| Aeg. Per. Infid. | Aegidius de Perugia. <i>Împotriva celor care sînt necredincioși, nesupuși și răzvrățiți împotriva Sfintei Biserici Romane și a suveranului pontif</i> |
| Aeg. Rom. | Aegidius Romanus |
| An. | <i>Comentariu la Aristotel „De anima”</i> . Veneția, 1496-1497 |
| Art. fid. | <i>Despre mărturisirile de credință</i> . Napoli, 1525 |
| Cant. | <i>Comentariu la Cîntarea Cîntărilor</i> . Siena, 1602 |
| Char: | <i>Despre caracterul sacramental</i> . Roma, 1555 |
| Cog. ang. | <i>Despre cunoașterea îngerilor</i> . Veneția, 1503 |
| Corp. | <i>Teoreme despre trupul lui Hristos</i> . Bologna, 1481 |
| Eccl. pot. | <i>Puterea Bisericii sau a suveranului pontif</i> |
| Err. phil. | <i>Greșelile filozofilor</i> |
| Mens. ang. | <i>Măsura îngerilor</i> |
| Praed. | <i>Predestinare, preștiință, paradis și iad</i> . Napoli, 1525 |
| Ps. 44 | <i>Tratat despre Psalmul 44 [45]</i> . Padova, 1553 |
| Quest. met. | <i>Întrebări metafizice</i> . Veneția, 1501 |
| Quodlib. | <i>Quodlibeta</i> . Louvain, 1646 |
| Reg. princ. | <i>Despre guvernarea principilor [De regimine principum]</i> . Augsburg, 1473 |
| Ren. pap. | <i>Renunțarea papei</i> . Roma, 1554 |
| Res. mort. | <i>Despre învierea morților</i> |
| Rhet. | <i>Comentariu la Aristotel. „Retorica”</i> . Veneția, 1515 |
| Rom. | <i>Comentariu la Romani</i> . Roma, 1555 |
| Sent. | <i>Comentariu la Sentințe</i> . Ediție reeditată. Frankfurt, 1968 |
| Ps. Alb. M. Mar. | Pseudo-Albertus Magnus. <i>Despre Fecioara Maria</i> |
| Aleand. | Girolamo Aleandro |
| Conv. conc. | <i>Despre convocarea unui conciliu</i> |
| Alex. S. Elpid. | Alexandru de San Elpidio |
| Eccl. pot. | <i>Puterea Bisericii</i> . Torino, 1494 |
| All. | Pierre D'Ailly |
| Curs. Bibl. | <i>Curs despre Biblie [Principium in cursum Bibliae]</i> |
| Domin. | <i>Stăpînire legitimă</i> |
| Emend. eccl. | <i>Îndreptarea Bisericii</i> |
| Ep. Jo. XXIII. | <i>Epistolă către Papa Ioan al XXIII-lea</i> |
| Ext. schism. | <i>Nimicirea schismei</i> |
| Fals. proph. | <i>Falși profeți</i> |

| | |
|--|-----|
| 5. Definiția specificului romano-catolic | 280 |
| Apărătorii credinței | 282 |
| Evanghelia și Biserica catolică | 296 |
| De la pluralism la definiție | 307 |
| Reafirmarea Bisericii și a dogmei | 321 |
| 6. Provocări la adresa continuității apostolice | 333 |
| Umanismul creștin și autoritatea revelației | 335 |
| Opoziția dintre spirit și structură | 341 |
| Respingerea dogmei trinitare | 349 |
| 7. Dogmatici confesionale într-o creștinătate divizată | 358 |
| Introducere la studiul dogmelor | 361 |
| Firea umană a lui Iisus Hristos | 374 |
| Istoria Legământului | 384 |
| Darurile harului | 395 |
| Bibliografie secundară selectivă | 407 |
| Index | 427 |

Notă asupra ediției

Pentru citatele biblice din prezenta ediție s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediția *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991. Numerotarea psalmilor urmează această ediție, diferind de cea din ediția în limba engleză. Pentru citatele din *Vechiul Testament* care aveau în original mențiunea (LXX) s-au folosit volumele apărute pînă acum din ediția Septuaginta, Polirom – Colegiul „Noua Europă”, 2004-2006. Alte citate biblice care aveau mențiunea (LXX) sau (Vulg.) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Cărțile biblice din care s-a tradus după ediția Septuagintei au fost denumite în funcție de această ediție (de exemplu, Geneza, Proverbe, Micheia, Baruch).

Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile românești consacrate.

Numele autorilor antici au fost redată respectîndu-se formele lor consacrate în limba română, fiind transliterate numele mai puțin cunoscute.

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Acest al patrulea volum din *Tradiția creștină* m-a readus la perioada din istoria doctrinei creștine cu care mi-am început activitatea de cercetare : dizertația mea din 1946 avea ca obiect relațiile doctrinare dintre Reforma husită din veacul al XV-lea și Reforma luterană din veacul al XVI-lea ; primul meu articol științific, din anul 1947, avea ca temă gândirea unui teolog al ortodoxiei protestante din secolul al XVII-lea ; iar prima mea carte, din 1950, descria legăturile dintre teologie și filozofie în epoca Reformei și în perioada care i-a urmat. Chiar și atunci, desigur, eram conștient de nenumăratele moduri în care gândirea Reformei reflectă vocabularul și tiparele de gândire ale perioadei patristice și ale celei medievale. Însă abordînd doctrinele Reformei, acum, după ce am urmărit în detaliu evoluția doctrinară a acelor perioade, conștientizez din ce în ce mai mult importanța înțelegerii veacului al XVI-lea în lumina continuității și discontinuității sale cu istoria doctrinei Bisericii începînd din veacul al II-lea. În ciuda declarațiilor lor solemne cu privire la *sola Scriptura*, adepții Reformei au arătat că *Scriptura* nu a fost niciodată *sola*. Mai mult, i-aș îndemna pe cititorii prezentului volum să considere la modul cel mai serios contextul acestuia ca făcînd parte din istoria tradiției creștine.

Cred că s-ar cuveni de asemenea să explicăm relația dintre volumul de față și cel care urmează și totodată încheie această carte. Periodizarea unei relatări istorice este întotdeauna arbitrară ; ca să nu mai vorbim de faptul că nici evenimentele prezentate nu se află întotdeauna în deplină concordanță cu precizia titlului sau a cuprinsului cărții respective. Așa cum indică ultimul capitol al acestui volum, relatarea din volumul 5 va începe cu pietismul, puritanismul și jansenismul, care, împreună cu evoluțiile contemporane din Ortodoxia răsăriteană, au ilustrat „criza ortodoxiei atît în Răsărit, cît și în Apus”. De aceea, semnificația doctrinară a acestor mișcări, doar sugerată în volumul de față, va fi pe larg dezbătută în volumul următor (chiar dacă un număr considerabil de izvoare datează din perioada anterioară anului 1700). Încă o dată, ceea ce va determina selectarea și modul de prezentare a acestor mișcări va fi contextul din cadrul istoriei tradiției creștine.

O altă caracteristică a prezentului volum care ar trebui explicată este de natură bibliografică. Tocmai în epoca de care

ne ocupăm aici a fost inventat tiparul și, prin urmare, pentru prima dată în această lucrare publicarea unei cărți în formă tipărită se putea realiza în timpul vieții autorului. În cazul multora dintre autorii citați, acea primă ediție a fost însă și ultima. După cum reiese din lista care cuprinde „Autori și scrieri”, am inclus edițiile respective în această listă și nu în „Ediții și colecții”, fapt care ar fi fost nepotrivit și pedant. Aceasta este și epoca din istoria Occidentului când numele de familie au început să intre în vocabularul curent: cu toate că era adesea numit „Doctorul Martin”, reformatorul german era – și este – menționat de obicei cu numele de „Martin Luther”. Am încercat să țin seama de această schimbare atunci când am conceput abrevierile din lista cu „Autori și scrieri”. Deși, cu siguranță, nu am enumerat nici pe departe toate sursele pe care le-am citit, am inclus totuși în această listă anumite surse care nu au fost citate în note. În ceea ce privește traducerea citatelor mi-am îngăduit libertatea, așa cum am făcut-o pe parcursul întregii lucrări, de a adopta și de a adapta traduceri, inclusiv pe cele care îmi aparțin, fără alte mențiuni. Dat fiind că acesta este primul volum care cuprinde un număr semnificativ de surse în limba engleză, trebuie să fac precizarea că am transpus cele mai multe dintre aceste surse în limbajul și ortografia secolului XX.

Nu îmi mai rămîne decît să-mi exprim recunoștința pentru tot sprijinul pe care l-am primit și fără de care nu aș fi putut scrie niciodată această carte. Diferitele prelegeri susținute în Statele Unite, Canada, Europa și Australia mi-au oferit ocazia să prezint mare parte din acest material în fața unui auditoriu înainte de a-l da în mod irevocabil spre tipărire; între acestea, îngăduiți-mi să evidențiez Prelegerile Gauss susținute la Universitatea Princeton, care mi-au permis (și m-au obligat) să definitivez expunerea a ceea ce alcătuiește acum capitolul al doilea. Ca o ironie, cu cît mă apropii mai mult de prezent, cu atît sînt mai dispersate sursele. De aceea, a sporit numărul bibliotecilor pe care a trebuit să le vizitez, la fel ca și recunoștința mea față de directorii și personalul acestora: Universitatea catolică a Americii, Universitatea din Chicago, Seminarul Teologic Concordia din Saint Louis, Biblioteca Folger Shakespeare, Universitatea Harvard, Universitatea din Iowa, Biblioteca Congresului, Seminarul Teologic Luteran din Philadelphia, Biblioteca Publică din New York, Universitatea Notre Dame, Universitatea Oxford, cu precădere Biblioteca Bodleiană, Universitatea din Pennsylvania, Seminarul Teologic Princeton, Universitatea Princeton, Universitatea Stanford, Universitatea din Toronto, inclusiv Institutul Pontifical de Studii Medievale, Seminarul Teologic Union din New York, Biblioteca Apostolică Vaticană, Universitatea Yale și Biblioteca Centrală din Zürich. Mulțumirile mele se îndreaptă de asemenea către Ruth Mazo, care m-a ajutat la verificarea referințelor din primele două capitole, și către Mary Whitney, care a dactilografiat primele cinci capitole.

Surse principale

Autori și scrieri

| | |
|------------------|---|
| Ab. Hris. | Abatele Hrisostom de Gaeta |
| Aeg. Carl. Pun. | Aegidius Carlerii. <i>Despre pedepsirea păcatelor publice</i> |
| Aeg. Per. Infid. | Aegidius de Perugia. <i>Împotriva celor care sînt necredincioși, nesupuși și răzvrățiți împotriva Sfintei Biserici Romane și a suveranului pontif</i> |
| Aeg. Rom. | Aegidius Romanus |
| An. | <i>Comentariu la Aristotel „De anima”</i> . Veneția, 1496-1497 |
| Art. fid. | <i>Despre mărturisirile de credință</i> . Napoli, 1525 |
| Cant. | <i>Comentariu la Cîntarea Cîntărilor</i> . Siena, 1602 |
| Char. | <i>Despre caracterul sacramental</i> . Roma, 1555 |
| Cog. ang. | <i>Despre cunoașterea îngerilor</i> . Veneția, 1503 |
| Corp. | <i>Teoreme despre trupul lui Hristos</i> . Bologna, 1481 |
| Eccl. pot. | <i>Puterea Bisericii sau a suveranului pontif</i> |
| Err. phil. | <i>Greșelile filozofilor</i> |
| Mens. ang. | <i>Măsura îngerilor</i> |
| Praed. | <i>Predestinare, preștiință, paradis și iad</i> . Napoli, 1525 |
| Ps. 44 | <i>Tratat despre Psalmul 44 [45]</i> . Padova, 1553 |
| Quest. met. | <i>Întrebări metafizice</i> . Veneția, 1501 |
| Quodlib. | <i>Quodlibeta</i> . Louvain, 1646 |
| Reg. princ. | <i>Despre guvernarea principilor [De regimine principum]</i> . Augsburg, 1473 |
| Ren. pap. | <i>Renunțarea papei</i> . Roma, 1554 |
| Res. mort. | <i>Despre învierea morților</i> |
| Rhet. | <i>Comentariu la Aristotel. „Retorica”</i> . Veneția, 1515 |
| Rom. | <i>Comentariu la Romani</i> . Roma, 1555 |
| Sent. | <i>Comentariu la Sentințe</i> . Ediție reeditată. Frankfurt, 1968 |
| Ps. Alb. M. Mar. | Pseudo-Albertus Magnus. <i>Despre Fecioara Maria</i> |
| Aleand. | Girolamo Aleandro |
| Conv. conc. | <i>Despre convocarea unui conciliu</i> |
| Alex. S. Elpid. | Alexandru de San Elpidio |
| Eccl. pot. | <i>Puterea Bisericii</i> . Torino, 1494 |
| All. | Pierre D'Ailly |
| Curs. Bibl. | <i>Curs despre Biblie [Principium in cursum Bibliae]</i> |
| Domin. | <i>Stăpînire legitimă</i> |
| Emend. eccl. | <i>Îndreptarea Bisericii</i> |
| Ep. Jo. XXIII. | <i>Epistolă către Papa Ioan al XXIII-lea</i> |
| Ext. schism. | <i>Nimicirea schismei</i> |
| Fals. proph. | <i>Falși profeți</i> |

| | |
|---------------------------|--|
| <i>Indoct.</i> | <i>Dacă un necunoscător al Legii lui Dumnezeu poate fi un bun conducător al Bisericii [Utrum indoctus in iure divino possit juste praeesse in ecclesiae regno]</i> |
| <i>Inst. ut.</i> | <i>Educație plină de foloase</i> |
| <i>Leg.</i> | <i>Dacă Biserica Sfântului Petru se supune Legii</i> |
| <i>Lib. creat.</i> | <i>Libertatea făpturii înzestrate cu rațiune înainte și după cădere</i> |
| <i>Mat.</i> | <i>Problema unui conciliu general</i> |
| <i>Nec. ref.</i> | <i>Necesitatea reformei</i> |
| <i>Prop. Mont.</i> | <i>Propunere împotriva lui Ioan din Montesono</i> |
| <i>Recom.</i> | <i>Recomandarea Sfintei Scripturi</i> |
| <i>Ref. eccl.</i> | <i>Reforma Bisericii</i> |
| <i>Reg.</i> | <i>Dacă Biserica Sfântului Petru este condusă de un rege</i> |
| <i>Serm.</i> | <i>Predici. Strasbourg, 1490</i> |
| <i>Tract.</i> | <i>Tratate. Strasbourg, 1490</i> |
| <i>Trin.</i> | <i>Dacă Treimea nu poate fi împărtășită făpturilor create</i> |
| <i>Alst.</i> | <i>Johann Heinrich Alsted</i> |
| <i>Theol. cat.</i> | <i>Teologie catehetică. Frankfurt, 1616</i> |
| <i>Theol. schol.</i> | <i>Teologie scolastică. Hanau, 1618</i> |
| <i>Alt. paup.</i> | <i>Tratat despre sărăcia desăvîrșită [Tractatus super altissima paupertate]</i> |
| <i>Alt.</i> | <i>Johannes Altenstaig</i> |
| <i>Voc. theol.</i> | <i>Vocabularul teologiei. Hagenau, 1517</i> |
| <i>Voc. voc.</i> | <i>Vocabularul cuvintelor [Vocabularius vocum]. Hagenau, 1508</i> |
| <i>Alv. Pel.</i> | <i>Alvaro Pelayo</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Plan. eccl.</i> | <i>Plîngerea Bisericii [De planctu ecclesiae]</i> |
| <i>Ambr. Cath.</i> | <i>Ambrosius Catharinus Politus</i> |
| <i>Apol. ver.</i> | <i>Apologia adevărului credinței catolice și apostolice [Apologia pro veritate]</i> |
| <i>Clav.</i> | <i>Două chei pentru deschiderea sau înțelegerea Sfintelor Scripturi [Claves duae, ad aperiendas intelligendasve Scripturas Sacras]. Lyon, 1543</i> |
| <i>Comm.</i> | <i>Comentarii [Commentaria ... im omnes Divi Pauli et alias septem canonicas epistolas]. Paris, 1566</i> |
| <i>Consid.</i> | <i>Despre considerație. Veneția, 1547</i> |
| <i>Excus. disp.</i> | <i>Scuză pentru mărturia împotriva lui Martin. Florența, 1521</i> |
| <i>Immac.</i> | <i>Argumentare în favoarea imaculatei concepții a Maicii lui Dumnezeu. Lyon, 1542</i> |
| <i>Sac.</i> | <i>Discurs despre preoție [Oratio ... de officio et dignitate sacerdotum]. Saint Vincent, 1537</i> |
| <i>Ambr. Trav.</i> | <i>Ambrozie Traversari</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole și prefete la traduceri</i> |
| <i>Or. Bas.</i> | <i>Discurs la Conciliul din Basel</i> |
| <i>Or. Sig.</i> | <i>Discurs rostit în fața împăratului Sigismund</i> |
| <i>Vers. Chrys. Prov.</i> | <i>Traducere din Ioan Gură de Aur. „Despre providența lui Dumnezeu”</i> |
| <i>Vers. Joh. Clim.</i> | <i>Traducere din Ioan Climachus</i> |
| <i>Vers. Joh. Mosch.</i> | <i>Traducere din Ioan Moschus</i> |
| <i>Vers. Man. Cal.</i> | <i>Traducere din Manuel Calecas</i> |
| <i>Vers. Pall.</i> | <i>Traducere din Palladius. „Viața lui Hrisostom”</i> |
| <i>Ames.</i> | <i>Guilelmus Amesius</i> |
| <i>Bell.</i> | <i>Bellarmin cel descurajat [Bellarminus enervatus]. Oxford, 1629</i> |

- Coron. *Concluzie la Conferința de la Haga [Coronis ad collationem Hagiensem].* Ediția a 6-a, Londra, 1632
- Marr. *Esența divinității.* Londra, 1642
- Scrip. *Argumentare teologică a desăvîșirii Sfintei Scripturi.* Cambridge, 1646
- Ams. Vict. Nicholas Amsdorf. *Mărturie despre declarația lui Victorinus [Strigel]*
- Amyr. Thes. Moise Amyraut. *Teze*
- And. Brd. Andreas de Broda
- Orig. Hs. *Originile huseilor*
- Utraq. *Împotriva împărțirii sub ambele specii a laicilor [Contra communionem plebis sub utraque specie]*
- Andr. Per. Andrei de Perugia
- Ed. Bav. *Împotriva Edictului [împăratului Ludovic al IV-lea] Bavarezul*
- Andrs. Jacobus Andreae
- Ang. cat. *Catehism anglican*
- Ang. Clar. Angelus Clarenus
- Alv. Pel. *Epistolă de răspuns către Alvaro Pelayo*
- Ep. *Epistole*
- Ep. excus. *Epistolă de justificare*
- Ang. Pasch. Trad. Angelus Paschalis Illyricus. *Tradiții nescrise*
- Ans. Anselm de Canterbury
- Conc. *Despre armonia preștiinței, predestinării și harului lui Dumnezeu cu liberul arbitru [De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio]*
- Cur. d. h. *De ce s-a făcut Dumnezeu om [Cur deus homo]*
- Lib. arb. *Despre libertatea arbitriului [De libertate arbitrii]*
- Ps. Ans. Pseudo-Anselm
- Concept. BVM *Despre zămislirea Preasfintei Fecioare Maria*
- Ant. P. Conf. Antoninus Pierozzi. *Confesional.* Roma, 1490
- Apol. conf. Aug. *Apologia Confesiunii de la Augsburg*
- Arch. Filippo Archinto
- Aret. Benedictus Aretius
- Act. *Comentariu la Faptele Apostolilor.* Geneva, 1590
- Ev. *Comentariu la cele patru Evanghelii,* 2 vol., Geneva, 1587
- Loc. *Teme teologice.* Geneva, 1617
- Arn. Hist. Gottfried Arnold. *Istorie nepărtinitoare a Bisericii și a ereticilor de la începutul Noului Testament pînă la 1688 [Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testaments bis 1688].* 2 vol. Frankfurt, 1699-1700
- Art. XXXIX. *Cele 39 de articole*
- Art. Ang. (1552). *Cele 52 de articole ale Bisericii Angliei*
- Art. Ratis. *Articolele de la Regensburg [Ratisbon]*
- Ast. Can. paen. Astesanus de Asti. *Canoane de penitență*
- Aug. Augustin de Hippo
- Bapt. *Despre botez împotriva donatiștilor*
- Civ. *Cetatea lui Dumnezeu [De civitate dei]*
- Conf. *Confesiuni*
- Corrept. *Despre muștrare și har [De correptione et gratia]*
- Ep. *Epistole*
- Ep. fund. *Împotriva epistolei maniheului, numită fundamentală*

| | |
|------------------------|--|
| <i>Ev. In.</i> | <i>Comentariu la Evangelia după Ioan</i> |
| <i>Grat.</i> | <i>Despre har</i> |
| <i>Hept.</i> | <i>Despre Heptateuh</i> |
| <i>Parm.</i> | <i>Împotriva Epistolei lui Parmenianus</i> |
| <i>Pecc. merit.</i> | <i>Despre merite și iertarea păcatelor [De peccatorum meritis et remissione]</i> |
| <i>Pelag.</i> | <i>Împotriva a două epistole ale pelagienilor</i> |
| <i>Persev.</i> | <i>Despre darul perseverenței</i> |
| <i>Praed. sanct.</i> | <i>Despre predestinarea sfinților [De praedestinatione sanctorum]</i> |
| <i>Ps.</i> | <i>Comentariu la Psalmi</i> |
| <i>Serm.</i> | <i>Predici</i> |
| <i>Spir. et litt.</i> | <i>Duhul și litera [De spiritu et littera]</i> |
| <i>Trin.</i> | <i>Despre Treime</i> |
| <i>Ps. Aug.</i> | <i>Pseudo-Augustin</i> |
| <i>Praed. et grat.</i> | <i>Predestinare și har</i> |
| <i>Aug. Alf.</i> | <i>Augustin von Alfeld</i> |
| <i>Babst. Stl.</i> | <i>Scaunul papal [Von dem Babstlichen Stuhl]. Leipzig, 1520</i> |
| <i>Malag.</i> | <i>Cataplasma [Malagma]. Leipzig, 1520</i> |
| <i>Salv. Reg.</i> | <i>Salve Regina</i> |
| <i>Witt. Abg.</i> | <i>Împotriva Dumnezeuului fals de la Wittenberg, Martin Luther [Wyder den Wittenbergischen Abgot Martin Luther]</i> |
| <i>Aug. Rom.</i> | <i>Augustin de Roma</i> |
| <i>Sacr. unit.</i> | <i>Taina unității lui Hristos și a Bisericii</i> |
| <i>Serm. mag.</i> | <i>Predică plină de învățătură despre Ave Maria</i> |
| <i>Aug. Tr.</i> | <i>Augustin [Triumphus] de Ancona</i> |
| <i>Dup. pot.</i> | <i>Dubla putere a prelaților și a laicilor [De duplici potestate praelatorum et laicorum]</i> |
| <i>Pot. coll.</i> | <i>Puterea colegiului [cardinalilor] după moartea papei [De potestate collegii mortuo papa]</i> |
| <i>Pot. eccl.</i> | <i>Summa despre puterea Bisericii [Summa de potestate ecclesiae]. Augsburg, 1473</i> |
| <i>Temp.</i> | <i>Despre templieri</i> |
| <i>Aur. Rocc.</i> | <i>Aurelius de Rocca</i> |
| <i>Avis. Sig.</i> | <i>Recomandare adresată împăratului Sigismund în timpul Conciiliului de la Constanț</i> |
| <i>Bai.</i> | <i>Michel Baius</i> |
| <i>Eccl.</i> | <i>Despre Biserică</i> |
| <i>Infall.</i> | <i>Despre infailibilitatea pontifului Romei</i> |
| <i>Just.</i> | <i>Despre dreptate [De justitia]</i> |
| <i>Lib. arb.</i> | <i>Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]</i> |
| <i>Mer. op.</i> | <i>Despre meritele faptelor [De meritis operum]</i> |
| <i>Pecc. orig.</i> | <i>Despre păcatul originar [De peccato originis]</i> |
| <i>Prim. just.</i> | <i>Despre dreptatea originară a omului [De prima hominis justitia]</i> |
| <i>Sacr.</i> | <i>Despre Taine</i> |
| <i>Bald.</i> | <i>Friedrich Balduinus</i> |
| <i>Anath.</i> | <i>Despre anateme. Wittenberg, 1700</i> |
| <i>Art. Smal.</i> | <i>Douăzeci și două de argumente în sprijinul „Articolelor de la Smalcald”. Wittenberg, 1605-1606</i> |
| <i>Ban.</i> | <i>Domingo Báñez</i> |
| <i>Apol.</i> | <i>Apologie [împotriva lui Molina]</i> |
| <i>Conc.</i> | <i>Despre armonia adevărată și legitimă a liberului arbitru cu auxiliarele harului lui Dumnezeu [De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae]</i> |

- Mont.** *Despre teza părintelui Prudentio din Montemayor*
Barth. Bon. *Bartolomeu de Bologna [Bartholomaeus de Bononia]*
Assump. *Despre ridicarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria*
Bart. Pis. *Bartolomeu de Pisa [Bartholomaeus de Rinoncino]*
Conform. *Asemănarea vieții Sfântului Francisc cu viața Domnului Iisus*
Quad. *Predici pascale despre disprețuirea lumii [Quadragesimale De contemptu mundi]. Milano, 1498*

V. Mar: *Viața Preasfintei Fecioare Maria. Veneția, 1596*
Bek. Zür. *Confesiunea de la Zürich [Wahrhafte Bekanntnusz der dieneren der kirchen zu Zürich]*

Bell. *Robert Bellarmino*
Bai. *Respingerea lui Baius*
Brev. apol. *Scurtă apologie pentru cartea sa despre Cartea concordiei*
Cont. *Dezbateri pe marginea controverselor legate de credința creștină împotriva ereticilor acestei epoci*

Dich. dott. cris. *O prezentare mai amănunțită a doctrinei creștine [Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana]*
Dott. cris. brev. *O scurtă prezentare a doctrinei creștine [Dottrina cristiana breve]*
Imag. *Respingerea unei cărți despre cultul imaginilor*
Indulg. *Despre indulgențe*
Lib. Conc. *Judecarea așa-numitei Cartea Concordiei [Judicium ... de libro, quem lutherani vocant, Concordiae]*

Scrip. eccl. *Scriitorii Bisericii [De scriptoribus ecclesiasticis]*
Vulg. *Despre Vulgata*
Ben. XIII. Ep. *Papa Benedict XIII. Epistole*
Berg. Calov. *Georg Conrad Berg. Răspuns către Abraham Calovius. Ediția a 2-a. Berlin, 1657*

Bert. *Pietro Bertani*
Bez. *Theodor de Beza [Théodore de Bèze]*
Cast. *Răspuns la calomniile lui Sebastian Castellio*
Coen. *Despre Cina Domnului [De coena Domini]*
Coll. Mont. Bell. *Răspuns la Colocviul de la Montbéliard. Heidelberg, 1588*
Conf. *Mărturisire a credinței creștine*
Ep. theol. *Epistole teologice. Ediția a 2-a, Geneva, 1575*
Flac. *Împotriva lui Matthias Flacius Illyricus*
Praed. *Despre predestinare*
Bgn. *Johann Bugenhagen*
Annot. *Adnotări la zece epistole ale apostolului Pavel. Basel, 1524*
Bed. *Cîteva reflecții creștine despre liturghie și alte slujbe [Etlich christliche Bedencken von der Mess und andern Cerimonien]. Wittenberg, 1525*

Chr. gl. *Despre credința creștină [Von dem Christlichen glauben]. Nürnberg, 1527*

Con.jug. episc. *Despre căsătoria episcopilor [De conjugio episcoporum]. Wittenberg, 1525*

Ind. *Indici ai Evangheliilor. Wittenberg, 1524*
Kind. *Despre pruncii nenăscuți și despre copiii care nu pot fi botezați [Von den ungeboren kindern und von den Kindern die wir nicht teuffen können]. Wittenberg, 1557*

Luth. *Predică funerară la moartea Doctorului Martin Luther. Wittenberg, 1546*

Off. *O frumoasă revelație a lui Antihrist [Ain schöne Offenbarung des Endchrists]. Augsburg, 1524*

- Ps.* *Interpretare a Psalmilor: Basel, 1524*
Sac. *Răspuns la o întrebare despre Taină. Wittenberg, 1525*
Sum. Sel. *Conținutul mîntuirii [Summa der Seligkeit]. Augsburg, 1525*
Unt. *Învățăături pentru cei bolnavi și în primejdie de moarte [Unterricht derer, so in Kranckheiten und Todesnöten liegen]. Wittenberg, 1527*
Bill. *Eberhard Billick*
Blng. *Heinrich Bullinger*
Alb. *Răspuns către Albert din Brandenburg. Zürich, 1532*
Antib. *Scurt răspuns către Cochlaeus [Brevis Antibole]. Zürich, 1554*
Assert. orth. *Afirmarea ortodoxă a ambelor firi în Hristos. Zürich, 1534*
Coen. *Predică despre Cina Domnului [De coena Domini sermo]. Zürich, 1558*
Conc. *Despre concilii. Zürich, 1561*
Dec. *Cinci decenii de predici. Zürich, 1552*
Elis. *Respingere a bulei papale împotriva [reginei] Elisabeta. Londra, 1571*
Ev. In. *Comentariu la Evanghelia după Ioan. Zürich, 1543*
Ggn. *Opoziția dintre doctrina evanghelică și cea papală [Gägensatz ... der Euangelischen und Bäptischen leer]. Zürich, 1551*
Grat. just. *Harul lui Dumnezeu care ne îndreptățește pe noi datorită lui Hristos doar prin credință, fără fapte bune, în timp ce credința abundă în fapte bune. Zürich, 1554*
Luc. *Comentariu la Evanghelia după Luca. Zürich, 1546*
Nacht. *Despre Cina cea de Taină [Von dem heiligen Nachtmal]. Zürich, 1553*
Or. err. miss. *Originea erorii liturghiei. Basel, 1528*
Perf. *Desăvîrșirea creștinilor. Zürich, 1551*
Resp. brent. *Răspuns spre a arăta că doctrina despre rai și despre [așezarea] de-a dreapta lui Dumnezeu nu ar trebui răsturnată de către doctrina contrară a lui Johann Brenz. Zürich, 1562*
Resp. Coch. *Răspuns la cartea lui Johannes Cochlaeus despre Scriptura canonică și Biserica catolică. Zürich, 1544*
Scrip. auth. *Despre autoritatea Sfintei Scripturi. Zürich, 1538*
Sum. *Esența religiei creștine. Zürich, 1556*
Test. *Scurtă prezentare a unicului și veșnicului Testament sau Legământ al lui Dumnezeu. Zürich, 1534*
Ver. *Persecuție [Veruolgung]. Zürich, 1573*
Bon. VIII. *Papa Bonifaciu al VIII-lea*
Un. sanct. *Unam sanctam*
Bonagr. *Bonagratia de Bergamo*
Paup. *Despre sărăcia lui Hristos și a apostolilor*
Bonuc. *Agostino Bonuccio*
Boss. *Jacques Bénigne Bossuet*
Def. trad. *Apărarea tradiției Sfinților Părinți*
Hist. Var. *Istorie a deosebirilor dintre Bisericile protestante*
Br. Comp. *Johann Wilhelm Baier. Compendiu de teologie pozitivă*
Brad. Caus. *Thomas Bradwardine. Cauza lui Dumnezeu, împotriva lui Pelagius*
Brd. Clr. *Bernard de Clairvaux*
Cons. *Despre considerație*

- Ep.* *Epistole*
Grat. *Despre har și liberul arbitru*
Laud. Mar. *Elogiu închinat Fecioarei Maria*
Praec. et disp. *Despre sfat și dispensație*
Ps. Brd. Clr. *Pseudo-Bernard de Clairvaux*
Laud. Virg. *Elogiu închinat Maicii Fecioare*
Pass. Chr. *Despre patimile lui Hristos și despre durerea și plingerea Maicii Sale*
- Brn.* *Johannes Braunius*
Doct. foed. *Doctrina legămintelor [Doctrina foederum]. Amsterdam, 1688*
- Buc.* *Martin Bucer*
Caen. *Despre Cina Domnului [De caena dominica]*
Ec. *Împotriva „Temelor teologice” prezentate de Eck*
Ep. apol. *Epistolă apologetică*
Flor. pat. *Florilegiu patristic*
Regn. Chr. *Despre domnia lui Hristos*
Rom. *Comentariu la Epistola către Romani. Basel, 1562*
- Bucan. Inst.* *Guilelmus Bucanus. Normele teologice. Ediția a 5-a. Geneva, 1625*
- Burm. Synop.* *Frans Burmann. Rezumat al teologiei. 2 volume. Maastricht, 1687*
- Caj.* *Cajetan (Tommaso de Vio)*
Apol. *Apologia autorității comparative a papei și a Bisericii. Roma, 1513*
Concept. *Despre zămislirea Preasfintei Fecioare*
Euch. *Erori care se răsfrâng asupra Tainei Euharistiei*
Ev. *Comentarii la Evangheliile. Veneția, 1530*
Indulg. *Despre indulgențe*
Miss. Sac. *Jertfa liturgică*
Mos. *Comentarii la cele Cinci Cărți ale lui Moise. Paris, 1539*
Nov. Test. *Lecturi din Noul Testament [Novi Testamenti Jentacula]. Lyon, 1530*
- Opusc. aur.* *Opuscul de aur [Opuscula aurea]. Paris, 1511*
Pont. *Despre instituirea divină a pontificatului pontifului roman*
Purg. *Despre Purgatoriu*
Ref. eccl. *Sfat dat suveranului pontif cu privire la reforma Bisericii creștine*
Resp. Luth. *Despre șaptesprezece răspunsuri care par să susțină afirmațiile lui Martin Luther*
- Summul.* *Scurtă sinteză despre păcate. Lyon, 1530*
Utraq. *Despre împărtășirea sub ambele specii [De communione sub utraque specie]*
- Calov.* *Abraham Calovius*
Art. fid. *Demonstrație a articolelor de credință doar din pasaje ale Scripturii. Lüneburg, 1684*
- Calv.* *Jean Calvin*
Admon. Paul. III. *Mustrare pârintească a papei Paul al III-lea însoțită de comentarii*
Anab. *Scurtă învățătură împotriva anabapțiștilor*
Ant. *Acte ale Sinodului de la Trident însoțite de antidot*
Astrol. *Avertisment împotriva astrologiei*
Bland. *Răspuns la întrebările lui George Blandrata*
Br. admon. *Scurtă mustrare către frații polonezi*

| | |
|--------------------------|--|
| <i>Carol. Calumn.</i> | <i>Apărare împotriva calomniilor lui Peter Caroli</i> |
| <i>Cn.</i> | <i>Scurt tratat despre Sfânta Cină [Petit traicté de la sainte cene]</i> |
| <i>Conc. acad.</i> | <i>Predică academică [Concio academica]</i> |
| <i>Ep. du.</i> | <i>Două epistole</i> |
| <i>Ep. pol.</i> | <i>Epistolă care confirmă recenta mustrare a polonezilor</i> |
| <i>Form. pr.</i> | <i>Forme de rugăciuni</i> |
| <i>Frat. pol.</i> | <i>Răspuns către frații polonezi</i> |
| <i>Harm. ev.</i> | <i>Comentariu despre armonia evangheliștilor</i> |
| <i>Hes.</i> | <i>O explicație clară a dreptei doctrine despre adevărata participare a trupului și singelui lui Hristos la Cina cea de Taină, împotriva ideilor nebuloase ale lui Heshusius</i> |
| <i>Inst.</i> | <i>Instituțiile religiei creștine</i> |
| <i>Inv. rel.</i> | <i>Inventar al sfintelor moaște</i> |
| <i>Nec. ref.</i> | <i>Despre necesitatea reformării Bisericii</i> |
| <i>Nob. pol.</i> | <i>Răspuns către nobilii polonezi</i> |
| <i>Occ. prov.</i> | <i>Despre providența ascunsă a lui Dumnezeu</i> |
| <i>Opt. rat.</i> | <i>Cea mai bună cale de a atinge buna înțelegere [Optima ineundae concordiae ratio]</i> |
| <i>Ord. eccl.</i> | <i>Hotărâri ale Bisericii</i> |
| <i>Pac. et ref.</i> | <i>Adevărata metodă de a aduce pace creștinătății și de a reforma Biserica</i> |
| <i>Psych.</i> | <i>Somnul sufletului [Psychopannychia]</i> |
| <i>Resp. neb.</i> | <i>Scurt răspuns la calomniile Netrebnicului [Sebastian Castellio] [Brevis responsio ad diluendas nebulonis cujusdam calumnias]</i> |
| <i>Rom.</i> | <i>Comentariu la Epistola către Romani</i> |
| <i>Sad.</i> | <i>Replică adresată lui Sadoletto</i> |
| <i>Scand.</i> | <i>Despre scandaluri</i> |
| <i>Theol. Par.</i> | <i>Împotriva articolelor teologilor din Paris</i> |
| <i>Trin.</i> | <i>Apărare a credinței ortodoxe despre Sfânta Treime</i> |
| <i>Usur.</i> | <i>Despre cămătărie</i> |
| <i>West.</i> | <i>Replici adresate lui Joachim Westphal</i> |
| <i>Calx.</i> | <i>Georg Calixtus</i> |
| <i>Conc. eccl.</i> | <i>Dorință și strădanie pentru înțelegere în sinul Bisericii. Helmstedt, 1655</i> |
| <i>Epit. theol.</i> | <i>Compendiu de teologie. Helmstedt, 1661</i> |
| <i>Pr. Vinc. Ler.</i> | <i>Prefață la Cartea spre aducere aminte a lui Vincențiu de Lerin. Helmstedt, 1629</i> |
| <i>Camp.</i> | <i>Lorenzo Campeggio</i> |
| <i>Depr. stat. eccl.</i> | <i>Despre starea degradată a Bisericii</i> |
| <i>Cap.</i> | <i>Petrus Paulus Caporella</i> |
| <i>Car. Mal.</i> | <i>Carlo Malatesta</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>fr.</i> | <i>Fragment</i> |
| <i>Caraf.</i> | <i>Joannes Petrus Carafa</i> |
| <i>CAraus. (592)</i> | <i>Conciliul de la Arausio [Concilium Arausicanum]</i> |
| <i>Can.</i> | <i>Canoane</i> |
| <i>Card. leg.</i> | <i>Cardinali reprezentanți ai pontifului la Conciliul de la Trident</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Cas.</i> | <i>Thoms Caselli</i> |
| <i>Cast. Calv.</i> | <i>Sebastian Castellio [Sébastien Châteillon]. Împotriva lui Calvin. Amsterdam, 1562</i> |

- Castr. Alphonsus de Castro
Ep. Evr. *Despre Epistola către Evrei a lui Pavel*
Haer. *Împotriva tuturor ereziilor.* Paris, 1571
Cat. Gen. *Catehismul de la Geneva*
Cat. Heid. *Catehismul de la Heidelberg*
Cat. rac. *Catehismul racovian*
Cat. West. Maj. *Catehismul extins de la Westminster*
Cat. West. Min. *Catehismul pe scurt de la Westminster*
- Cauc. Jacobus Caucus Venetus
CBas. (1431-1439) Conciliul de la Basel
CConst. (1414-1417) Conciliul de la Constanza
Cen. Ricardus Cenomanus
Cerv. *Ep.* Marcello Cervini (Papa Marcellus al II-lea). *Epistole*
CFlor. (1438-1445) Conciliul de la Florența
Decr. arm. *Decret referitor la armenieni*
Decr. copt. *Decret cu privire la copti*
Car. V. *Ep.* Împăratul Carol al V-lea. *Epistole*
Chauc. *Cant.* Geoffrey Chaucer. *Povestirile din Canterbury*
Chel. Peter Chelčický
Boj. *Despre lupta duhovnicească [O boji duchovním]*
Crk. *Sfânta Biserică [O církví svaté]*
Post. *Comentarii biblice*
Repl. *Replică adresată episcopului Nicolae*
St. vr. *Mreața credinței [Sít víry]*
- Chem. Martin Chemnitz
Du. nat. *Despre cele două firi în Hristos [De duabus naturis in Christo].*
Leipzig, 1580
Exam. CTrid. *Examinare a Conciliului de la Trident*
Loc. *Teme teologice.* 3 vol. Frankfurt, 1604
Osndr. *Statutul controverselor dintre Andreas Osiander și Dr. Joachim Morlinus*
- Chil. William Chillingworth
Rel. Prot. *Religia protestanților, o cale sigură către mântuire.* Ediția a 9-a,
Londra, 1727
- Chyt. David Chytraeus
Pecc. orig. *Aprecieri despre controversa pe marginea păcatului originar*
[Censura de controversia peccati originis]
- Civ. Prag. *Ep.* Cetatea Praga. *Epistole*
CLater. (1215) Cel de-al IV-lea Conciliu de la Lateran
Const. *Constituții*
- Clicht. Josse van Clichtove [Jodoctus Clichtoveus]
Annun. *Despre demnitatea și caracterul desăvârșit al Bunevestiri a Prea-*
sfintei Fecioare Maria. Paris, 1519
Antiluth. *Anti-Luther.* Paris, 1524
Bell. pac. *Despre război și pace [De bello et pace].* Paris, 1523
Cec. *Despre laudele [Sfintei] Cecilia.* Paris, 1516
Concept. *Despre neprihănirea zămisirii Preasfintei Fecioare Maria.* Paris,
1513
Eluc. eccl. *Lămurire ecleziastică.* Basel, 1517
Hom. *Omiliar.* Köln, 1535
Hymn. *Imnuri și suite.* Veneția, 1555
Improb. Luth. *Dezaprobaria lui Luther.* Paris, 1533

| | |
|---------------------------|---|
| <i>Oec.</i> | <i>Despre Taina Euharistiei, împotriva lui Oecolampadius.</i> Paris, 1526 |
| <i>Prop. eccl.</i> | <i>Apărare a Bisericii împotriva luteranilor [Propugnatio Ecclesie adversus Lutheranos].</i> Köln, 1526 |
| <i>Ven. sanct.</i> | <i>Despre venerarea sfinților.</i> Paris, 1523 |
| <i>Vit. sacer.</i> | <i>Despre viața și moravurile preoților [De vita et moribus sacerdotum].</i> Ediția a 2-a. Paris, 1520 |
| <i>Cipr.</i> | Ciprian de Cartagina |
| <i>Bon. pat.</i> | <i>Despre binele răbdării [De bono patientiae]</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Laps.</i> | <i>Despre cei căzuți în păcat</i> |
| <i>Clvs.</i> | Joannes Calvus |
| <i>Libr. can.</i> | <i>Apologie pentru cărțile canonice [Apologia pro libris canonicis]</i> |
| <i>Cocc. S. T.</i> | Johannes Cocceius. <i>Summa Theologiae.</i> Amsterdam, 1665 |
| <i>Coch.</i> | Johannes Cochlaeus |
| <i>Aeq. dis.</i> | <i>Discuție despre egalitate</i> |
| <i>Luth. art.</i> | <i>Replică față de articolele [de la Smalcald] ale lui Luther</i> |
| <i>Obsc. vir.</i> | <i>Împotriva oamenilor necunoscuți</i> |
| <i>Patr. parv.</i> | <i>În apărarea pruncilor [Patrocinium parvulorum]</i> |
| <i>Phil.</i> | <i>Patru filipice împotriva „Apologiei” lui Philip Melanchthon.</i> Leipzig, 1534 |
| <i>Coll. Lips.</i> | <i>Colocviul de la Leipzig</i> |
| <i>Coll. Mont. Bell.</i> | <i>Colocviul de la Montbéliard [Acta Colloquii Montis Belligartensis].</i> Tübingen, 1588 |
| <i>Conc. Witt.</i> | <i>Acordul de la Wittenberg</i> |
| <i>Conf. Aug.</i> | <i>Confesiunea de la Augsburg [Confessio Augustana]</i> |
| <i>Conf. Aug. Var.</i> | <i>Variantă a Confesiunii de la Augsburg</i> |
| <i>Conf. Bas.</i> | <i>Prima mărturisire de credință de la Basel</i> |
| <i>Conf. Belg.</i> | <i>Confesiunea belgiană</i> |
| <i>Conf. Boh. (1535)</i> | <i>Confesiunea boemă din 1535</i> |
| <i>Conf. Boh. (1575)</i> | <i>Confesiunea boemă din 1575</i> |
| <i>Conf. Gall.</i> | <i>Confesiunea galicană</i> |
| <i>Conf. Gen.</i> | <i>Confesiunea de la Geneva</i> |
| <i>Conf. Helv. post.</i> | <i>Cea de-a doua Confesiune elvetică [Confessio Helvetica posterior]</i> |
| <i>Conf. Helv. pr.</i> | <i>Prima Confesiune elvetică [Confessio Helvetica prior]</i> |
| <i>Conf. Mans.</i> | <i>Confesiunea teologilor din Mansfeld</i> |
| <i>Conf. remon.</i> | <i>Confesiunea protestanților.</i> Harderwijk, 1622 |
| <i>Conf. Scot.</i> | <i>Confesiunea scoțiană</i> |
| <i>Conf. sent. Wit.</i> | <i>Confesiunea și declarația celor din Wittenberg despre liberul arbitru [Confessio et sententia Wittenbergensium de libero arbitrio]</i> |
| <i>Conf. Tetrap.</i> | <i>Confesiunea tetrapolitană</i> |
| <i>Conf. Ung.</i> | <i>Confesiunea maghiară</i> |
| <i>Confut. Conf. Aug.</i> | <i>Respingere a Confesiunii de la Augsburg [Confutatio pontificia]</i> |
| <i>Conr. Meg.</i> | Conrad de Megenberg |
| <i>Guil. Oc.</i> | <i>Împotriva lui William Ockham</i> |
| <i>Planc. eccl.</i> | <i>Plângere a Bisericii împotriva Germaniei [Planctus ecclesiae in Germanium]</i> |
| <i>Trans. imp.</i> | <i>Transformarea Imperiului Roman</i> |
| <i>Cons.</i> | Joannes Consilii |
| <i>Cons. Brem.</i> | <i>Consensul de la Bremen</i> |
| <i>Cons. Gen.</i> | <i>Consensul de la Geneva</i> |

| | |
|----------------------------|--|
| <i>Cons. Helv.</i> | <i>Consensus helvetic</i> |
| <i>Cons. rep.</i> | <i>Consensus reafirmat al adevăratei credințe luterane. Wittenberg, 1666</i> |
| <i>Cons. Send.</i> | <i>Consensus de la Sandomierz</i> |
| <i>Cons. Tig.</i> | <i>Consensus de la Zürich [Consensus Tigurinus]</i> |
| <i>Consid. Cat. Heyd.</i> | <i>Considerații [protestante] asupra Catehismului de la Heidelberg [Consideratio Catechismi Heydelbergensis]</i> |
| <i>Consid. Conf. Belg.</i> | <i>Considerații [protestante] asupra Confesiunii belgiene [Considerationes Confessionis Belgicae]</i> |
| <i>Cont.</i> | <i>Gasparo Contarini</i> |
| <i>Confut.</i> | <i>Respingere a articolelor sau întrebărilor luterane</i> |
| <i>Just.</i> | <i>Epistolă despre îndreptățire</i> |
| <i>Pot. pont.</i> | <i>Despre puterea pontifului [De potestate Pontificis]</i> |
| <i>Praed.</i> | <i>Despre predestinare</i> |
| <i>Cor.</i> | <i>Jacobus Coriesius [Cortesium]</i> |
| <i>Corp. Jur. Can.</i> | <i>Corpus Juris Canonici</i> |
| <i>Decr. Grat.</i> | <i>Decret al lui Grațian</i> |
| <i>Decr. Greg. IX.</i> | <i>Decret al [papei] Grigore al IX-lea</i> |
| <i>Extrav.</i> | <i>Extravagantes</i> |
| <i>Corr. „Quaest”</i> | <i>Correctorium „Quaestione”</i> |
| <i>Corr. „Quare”</i> | <i>Correctorium „Quare”</i> |
| <i>Cost.</i> | <i>Bonaventura Pius Costacciaro</i> |
| <i>Cpr.</i> | <i>Nicolaus Audetus Cyprius</i> |
| <i>Cran.</i> | <i>Thomas Cranmer</i> |
| <i>Gard.</i> | <i>Un răspuns despre Stephen Gardiner</i> |
| <i>Cresc.</i> | <i>Marcello Crescenzo</i> |
| <i>Crll. Op. exeg.</i> | <i>Johann Crell. Opere exegetice [Opera exegetica]</i> |
| <i>Crz.</i> | <i>Antonio de la Cruz</i> |
| <i>CTrid.</i> | <i>Conciliul de la Trident [Concilium Tridentinum]</i> |
| <i>Act.</i> | <i>Documente</i> |
| <i>Can.</i> | <i>Canoane</i> |
| <i>Decr.</i> | <i>Decrete</i> |
| <i>Decr. just.</i> | <i>[Proiecte de] decret despre îndreptățire</i> |
| <i>Decr. min.</i> | <i>[Proiecte de] decret ale adunării teologilor fără rang bisericesc [Decreta theologorum minorum]</i> |
| <i>CVien. (1311-1312)</i> | <i>Conciliul de la Vienne</i> |
| <i>Dan. Haer.</i> | <i>Lambertus Dannaeus [Lambert Daneau]. Respingere a ereticilor [Elenchi haereticorum]. Geneva, 1580</i> |
| <i>Dant.</i> | <i>Dante Alighieri</i> |
| <i>Inf.</i> | <i>Infernul</i> |
| <i>Mon.</i> | <i>Despre monarhie</i> |
| <i>Par.</i> | <i>Paradisul</i> |
| <i>Dav. Def.</i> | <i>Francis Dávid. Pledoarie</i> |
| <i>Decl. cler. Gall.</i> | <i>Cele patru articole galicane [Clerici Gallicani de Ecclesiastica potestate Declaratio]</i> |
| <i>Decl. Thor.</i> | <i>Declarația de la Thorn</i> |
| <i>Deutsch. Ang.</i> | <i>Johann Deutschmann. Argumentație anticalvină privind originea, natura și statutul ingerilor. Wittenberg, 1659</i> |
| <i>Diet.</i> | <i>Johannes Dietenberger</i> |
| <i>Cat.</i> | <i>Catehism. Köln, 1545</i> |
| <i>Phim.</i> | <i>Botniță, alcătuită din pasaje biblice, pentru gura ereticilor [Phimostomus scripturariorum ... contra haereticos]. Köln, 1532</i> |

- Salv. Reg.* Motive și explicații pentru felul cum este neglijat sfântul imn închinat Fecioarei Maria, „*Salve Regina*”. Köln, 1526
- Dion. Ar. Pseudo-Dionisie Areopagitul
N. d. Despre numele divine
Mist. Despre teologia mistică
- Dir. Sigismund Diruta
Disp. Lips. Disputa de la Leipzig
Disp. Vinar. Disputa de la Weimar [*Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum, et Victorinum Strigelium publice ... Vinariae ... 1560 ... habita*]. Ediția a 2-a. N.p., 1563
- Disp. Zof.* Disputa de la Zofingen [*Handlung oder Acta gehaltner Disputation und Gespräch zü Zofingen inn Bernner Biet mit den Widertöuffern*]. Zürich, 1532
- Dnk. Hans Denck [Johannes Denk]
Bek. Confesiune [Bekennnis]
Bös. Dacă Dumnezeu este o cauză a răului [Ob Gott eyn ursach sei des bösens]
Ges. Despre legea lui Dumnezeu [Vom Gesetz Gottes]
Lieb. Despre adevărata dragoste [Von der wahren Liebe]
Mih. Prezentarea proroocului Miheia
Por. Porunca lui Dumnezeu
Wid. Retractare [Widerruff]
- Dns. Scot. Ioan Duns Scotus
Ord. Comentariu la Sentințe [Ordinatio]
Ox. Comentariul de la Oxford despre Sentințe [Opus Oxoniense]
Prim. princ. Despre primul principiu [De primo principio]
Quaest. Dacă Preasfinta Fecioară a fost zămislită în păcatul originar
Quodlib. Quodlibeta
Rep. Par. Comentariul de la Paris despre Sentințe [Reportatio Parisiensis]
- Doct. Prag. Ep. Doctori în teologie la Praga. Epistole
Dom. Domen. Domenico de Domenichi
Pot. pap. Despre puterea papei și pînă unde merge aceasta
Sang. Despre singele lui Hristos [De sanguine Christi]. Veneția, 1557
- Dried. Jean Driedoens
Concord. Despre armonia dintre liberul arbitru și predestinarea divină [De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae]. Louvain, 1537
Cap. Despre robia și mîntuirea neamului omenesc. Louvain, 1534
Eccl. scrip. Scrierile și dogmele Bisericii [De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus]. Louvain, 1533
Grat. lib. arb. Despre har și liberul arbitru [De gratia et libero arbitrio]. Louvain, 1537
Lib. christ. Despre libertatea creștină. Louvain, 1540
- Drk. Phil. Dietrich Philipsz
Enchir. Enchiridion
Drp. Ep. Marten Dorp. Epistole
Dur. P. Durandus din Saint-Pourçain
Hab. Tratat despre obiceiuri
Nat. cog. Despre natura cunoașterii
Orig. Despre originea puterilor și jurisdicțiilor
Dz. Luc. Juan Bernal Díaz de Luco [de Lugo]

- Eben. Thomas Ebendorfer
Consid. *Considerații*
Diar. *Însemnări de la Conciliul de la Basel*
Disc. Bas. *Discurs la Conciliul de la Basel*
- Ec. Johann Eck [Eccius]
Dial. *Elemente de dialectică. Augsburg, 1517*
Disp. Vien. *Disputa de la Viena*
Dion. Ar. *Comentariu la „Teologia mistică” a Sfintului Dionisie Areopagitul. Dillingen an der Donau, 1610*
Eleg. *Elegie [Elegia ... contra Petri Lemperti Gorlicensis calumniam]. Ingolstadt, 1544*
Enchir. *Enchiridion [Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae]*
Ev. *Predici la Evanghelii. Ingolstadt, 1530*
Imag. *Pledoarie în favoarea imaginilor reprezentându-i pe Hristos și pe sfinți. Ingolstadt, 1522*
Mal. Luth. *Răspuns la reacția plină de malițiozitate a lui Luther față de epistola lui Emser. Ingolstadt, 1519*
Ps. 20 *Explicarea Psalmului 20 [21]*
Rep. art. Zw. *Respingerea articolelor lui Zwingli. N.p., 1530*
Rit. *Apărare împotriva atacurilor ritiene [Defensio adversus invectiones Ritianas]. Augsburg, 1519*
- Edw. Jonathan Edwards
Fr. Wll. *Libertatea voinței*
Orig. Sn. *Păcatul original*
Rel. Aff. *Trăiri religioase*
- Emd. Kat. *Catehismul de la Emden*
- Ems. Hieronymus Emser
Disp. Lips. *Despre disputa de la Leipzig*
Ven Luth. *Declarație a caprei sălbatice împotriva lui Luther vînătorul [A venatione Luteriana aegocerotis assertio]*
- Episc. Simon Episcopus. *Opera theologica.* Ediția a 2-a. Amsterdam, 1678
- Camer. Cercetarea lui John Cameron
Inst. *Doctrina teologică*
Jud. *Două predici despre cauzele necredinței evreilor*
Lib. arb. *Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Quaest. *Răspuns la șaizeci și patru de întrebări*
Wad. *Răspuns la două epistole ale lui Peter Wadding*
- Eras. Desiderius Erasmus
Adnot. *Adnotări la Noul Testament*
Apol. Pi. *Apologie împotriva lui A. Pius*
Aug. *Ediție a lui Augustin*
Ep. *Epistole*
Hier. *Ediție a lui Ieronim*
Hyp. *Hyperaspistes*
Inq. fid. *Cercetare cu privire la credință [Inquisitio de fide]*
Iren. *Ediție a lui Irineu*
Lib. arb. *Despre liberul arbitru [Diatribes de libero arbitrio]*
Nov. inst. *Noul Testament [Novum instrumentum]*
Obsec. Virg. Mar. *Rugă către Fecioara Maria [Obsecratio sive oratio ad Virginem Mariam in rebus adversis]*

| | |
|------------------------|--|
| <i>Salv. Reg.</i> | <i>Motive și explicații pentru felul cum este neglijat sfântul imn închinat Fecioarei Maria, „Salve Regina”. Köln, 1526</i> |
| Dion. Ar. | Pseudo-Dionisie Areopagitul |
| <i>N. d.</i> | <i>Despre numele divine</i> |
| <i>Mist.</i> | <i>Despre teologia mistică</i> |
| Dir. | Sigismund Diruta |
| <i>Disp. Lips.</i> | <i>Disputa de la Leipzig</i> |
| <i>Disp. Vinar.</i> | <i>Disputa de la Weimar [Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum, et Victorinum Strigelium publice ... Vinariae ... 1560 ... habita]. Ediția a 2-a. N.p., 1563</i> |
| <i>Disp. Zof.</i> | <i>Disputa de la Zofingen [Handlung oder Acta gehaltner Disputation und Gespräch zü Zofingen inn Bernner Biet mit den Widertöuffern]. Zürich, 1532</i> |
| Dnk. | Hans Denck [Johannes Denk] |
| <i>Bek.</i> | <i>Confesiune [Bekennntnis]</i> |
| <i>Bös.</i> | <i>Dacă Dumnezeu este o cauză a răului [Ob Gott eyn ursach sei des bösens]</i> |
| <i>Ges.</i> | <i>Despre legea lui Dumnezeu [Vom Gesetz Gottes]</i> |
| <i>Lieb.</i> | <i>Despre adevărata dragoste [Von der wahren Liebe]</i> |
| <i>Mih.</i> | <i>Prezentarea prorocului Miheia</i> |
| <i>Por.</i> | <i>Porunca lui Dumnezeu</i> |
| <i>Wid.</i> | <i>Retractare [Widerruff]</i> |
| Dns. Scot. | Ioan Duns Scotus |
| <i>Ord.</i> | <i>Comentariu la Sentințe [Ordinatio]</i> |
| <i>Ox.</i> | <i>Comentariul de la Oxford despre Sentințe [Opus Oxoniense]</i> |
| <i>Prim. princ.</i> | <i>Despre primul principiu [De primo principio]</i> |
| <i>Quaest.</i> | <i>Dacă Preasfânta Fecioară a fost zămislită în păcatul original</i> |
| <i>Quodlib.</i> | <i>Quodlibeta</i> |
| <i>Rep. Par.</i> | <i>Comentariul de la Paris despre Sentințe [Reportatio Parisiensis]</i> |
| Doct. Prag. Ep. | Doctori în teologie la Praga. <i>Epistole</i> |
| Dom. Domen. | Domenico de Domenichi |
| <i>Pot. pap.</i> | <i>Despre puterea papei și pînă unde merge aceasta</i> |
| <i>Sang.</i> | <i>Despre singele lui Hristos [De sanguine Christi]. Veneția, 1557</i> |
| Dried. | Jean Driedoens |
| <i>Concord.</i> | <i>Despre armonia dintre liberul arbitru și predestinarea divină [De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae]. Louvain, 1537</i> |
| <i>Cap.</i> | <i>Despre robia și mîntuirea neamului omenesc. Louvain, 1534</i> |
| <i>Eccl. scrip.</i> | <i>Scrierile și dogmele Bisericii [De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus]. Louvain, 1533</i> |
| <i>Grat. lib. arb.</i> | <i>Despre har și liberul arbitru [De gratia et libero arbitrio]. Louvain, 1537</i> |
| <i>Lib. christ.</i> | <i>Despre libertatea creștină. Louvain, 1540</i> |
| Drk. Phil. | Dietrich Philipsz |
| <i>Enchir.</i> | <i>Enchiridion</i> |
| Drp. Ep. | Marten Dorp. <i>Epistole</i> |
| Dur. P. | Durandus din Saint-Pourçain |
| <i>Hab.</i> | <i>Tratat despre obiceiuri</i> |
| <i>Nat. cog.</i> | <i>Despre natura cunoașterii</i> |
| <i>Orig.</i> | <i>Despre originea puterilor și jurisdicțiilor</i> |
| Dz. Luc. | Juan Bernal Díaz de Luco [de Lugo] |

- Eben. Thomas Ebendorfer
Consid. *Considerații*
Diar. *Însemnări de la Conciliul de la Basel*
Disc. Bas. *Discurs la Conciliul de la Basel*
- Ec. Johann Eck [Eccius]
Dial. *Elemente de dialectică. Augsburg, 1517*
Disp. Vien. *Disputa de la Viena*
Dion. Ar. *Comentariu la „Teologia mistică” a Sfântului Dionisie Areopagitul. Dillingen an der Donau, 1610*
Eleg. *Elegie [Elegia ... contra Petri Lemperegi Gorlicensis calumniam]. Ingolstadt, 1544*
Enchir. *Enchiridion [Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae]*
Ev. *Predici la Evanghelii. Ingolstadt, 1530*
Imag. *Pledoarie în favoarea imaginilor reprezentându-i pe Hristos și pe sfinți. Ingolstadt, 1522*
Mal. Luth. *Răspuns la reacția plină de malițiozitate a lui Luther față de epistola lui Emser. Ingolstadt, 1519*
Ps. 20 *Explicarea Psalmului 20 [21]*
Rep. art. Zw. *Respingerea articolelor lui Zwingli. N.p., 1530*
Rit. *Apărare împotriva atacurilor ritiene [Defensio adversus invectiones Ritianas]. Augsburg, 1519*
- Edw. Jonathan Edwards
Fr. Wll. *Libertatea voinței*
Orig. Sn. *Păcatul originar*
Rel. Aff. *Trăiri religioase*
- Emd. Kat. Catehismul de la Emden
- Ems. Hieronymus Emser
Disp. Lips. *Despre disputa de la Leipzig*
Ven Luth. *Declarație a caprei sălbatice împotriva lui Luther vinătorul [A venatione Luteriana aegocerotis assertio]*
- Episc. Simon Episcopus. *Opera theologica. Ediția a 2-a. Amsterdam, 1678*
- Camer. Cercetarea lui John Cameron
Inst. *Doctrină teologică*
Jud. *Două predici despre cauzele necredinței evreilor*
Lib. arb. *Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Quaest. *Răspuns la șaizeci și patru de întrebări*
Wad. *Răspuns la două epistole ale lui Peter Wadding*
- Eras. Desiderius Erasmus
Adnot. *Adnotări la Noul Testament*
Apol. Pi. *Apologie împotriva lui A. Pius*
Aug. *Ediție a lui Augustin*
Ep. *Epistole*
Hier. *Ediție a lui Ieronim*
Hyp. *Hyperaspistes*
Inq. fid. *Cercetare cu privire la credință [Inquisitio de fide]*
Iren. *Ediție a lui Irineu*
Lib. arb. *Despre liberul arbitru [Diatribes de libero arbitrio]*
Nov. inst. *Noul Testament [Novum instrumentum]*
Obsec. Virg. Mar. *Rugă către Fecioara Maria [Obsecratio sive oratio ad Virginem Mariam in rebus adversis]*

- Pn. Virg. Mat.* *Imn de mulțumire către Fecioară*
Pr. Vall. *Prefață la adnotările lui Lorenzo Valla*
Pseudev. *Împotriva falșilor evanghelici*
Stun. blasph. *Împotriva cărții lui Jacobus Stunica intitulată Blasfemiile și impietățile lui Erasmus*
- Esc.** *Andrés de Escobar*
Avis. *Recomandări cu privire la sfintele concilii generale [Avisamenta sacrorum conciliorum generalium]*
Can. poen. *Canoane despre penitență. Roma, [1491].*
Gub. conc. *Guvernarea conciliilor*
Mod. conf. *Felul în care mărturisești [Modus confitendi]. Roma, [1495-1498]*
- Esq.** *Didacus de Alaba y Esquivel*
Fabr. Praep. *Johannes Fabri [Heigerlein]. Pregătire pentru un viitor conciliu universal*
- Feur. Grh.** *Justus Feurborn. Discurs în cinstea lui Johann Gerhard. Jena, 1638*
- Fil.** *Robert Filheul [Antonius Filholi]*
Fill. *Guillaume Fillastre*
Gest. conc. *Const. Istoria Conciliului de la Constanț [Gesta concilii Constantiensis]*
- Fish.** *[Sfântul] John Fisher*
Clicht. *Respingerea pledoariei lui Jodocus Clichtoveus. Louvain, 1520*
Confut. *Respingerea „afirmației” lui Luther. Anvers, 1523*
Corp. *Despre realitatea trupului și singelui lui Hristos în Euharistie [De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia]. Köln, 1527*
- Def.** *În apărarea declarației regelui împotriva Captivității babiloniene, Köln, 1525*
- Pen. Ps.** *Zicerile pline de miez ale regelui și profetului David în cei șapte psalmi de pocăință. Londra, 1508*
- Sac.** *În apărarea sfintei preoții împotriva lui Luther [Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum]*
- Flac.** *Matthias Flacius Illyricus*
Admon. *Povață prietenească, smerită și credincioasă spre îndreptarea sfântului canon al liturghiei. Magdeburg, 1550*
- Bew. Osndr.** *Dovada că Osiander susține și propovăduiește că dumnezeirea sălăsluiește în credincioși la fel ca și în firea omenească a lui Hristos însuși [Beweisung das Osiander helt und leret das die Gottheit eben also in den rechtgleubigen wone wie in der menschheit Christi selbst]. Magdeburg, 1553*
- Clar. not.** *Citeva aspecte evidente ale adevăratei și falsei religii. Magdeburg, 1549*
- Clav.** *Descifrarea Sfintei Scripturi [Clavis Scripturae Sacrae]. [Ediția a 4-a] Basel, 1628*
- Conc.** *Explicarea păcatului rușinos al celor care cad pradă lui Antihrist prin Conciliu, prin interim și prin adiaphora. Ediția a 2-a. Magdeburg, 1551*
- Essent. imag.** *Esența imaginii lui Dumnezeu și a diavolului. Basel, 1570*
Gegn. *Citate din Luther împotriva lui Osiander [Tröstliche Gegensprüch ... Doctoris Martini Lutheri ... wider ... Osiandri]. Magdeburg, 1552*
- Hist.** *O istorie înspăimântătoare. Magdeburg, 1549*

| | |
|-------------------------|---|
| <i>Sum.</i> | <i>Scurte rezumate despre religia lui Iisus Hristos și despre Antihrist.</i> Magdeburg, 1550 |
| <i>Fon.</i> | Juan Fonseca |
| <i>Form. conc.</i> | <i>Formula concordiei</i> |
| <i>Rezum.</i> | <i>Rezumat</i> |
| <i>D. f.</i> | <i>Declarație fermă</i> |
| <i>Form.</i> | <i>Formulare pe scurt</i> |
| <i>Fosc.</i> | Egidio Foscarari |
| <i>Fr. Mayr.</i> | Francisc de Mayronis |
| <i>Fr. Per.</i> | Franciscus Toti [Coti] de Perugia |
| <i>Bav.</i> | <i>Împotriva [împăratului Ludovic al IV-lea] Bavarezul</i> |
| <i>Sent.</i> | <i>Comentariu la Sentințe</i> |
| <i>Frnk. Br.</i> | Sebastian Franck. <i>Epistolă [Brief]</i> |
| <i>Frth.</i> | John Frith |
| <i>Disp. purg.</i> | <i>Dispută asupra purgatoriului. [Londra, 1531]</i> |
| <i>Gabr. Bl.</i> | Gabriel Biel |
| <i>Can. miss.</i> | <i>Prezentarea canonului liturghiei</i> |
| <i>Epit. can. miss.</i> | <i>Rezumat al prezentării canonului liturghiei. Tübingen, 1499</i> |
| <i>Fest. Chr.</i> | <i>Predici la sărbătorile închinatelor lui Hristos. Tübingen, 1499</i> |
| <i>Fest. Mar.</i> | <i>Predici la sărbătorile închinatelor Preasfintei Fecioare Maria.</i> Tübingen, 1499 |
| <i>Just.</i> | <i>Întrebări legate de îndreptățire</i> |
| <i>Obed. apost.</i> | <i>În apărarea ascultării apostolice</i> |
| <i>Pass. Dom.</i> | <i>Predică istorică despre Patimile Domnului [Passionis Dominicae sermo historialis]. Hagenau, 1515</i> |
| <i>Sanct.</i> | <i>Predică despre sfinți. Tübingen, 1499</i> |
| <i>Sent.</i> | <i>Comentariu la Sentințe</i> |
| <i>Serm. Predici.</i> | Tübingen, 1499-1500 |
| <i>Gers.</i> | Jean de Gerson |
| <i>Appell.</i> | <i>Dacă este îngăduit a se adresa papei în chestiuni legate de credință</i> |
| <i>Auct. conc.</i> | <i>Autoritatea unui conciliu reprezentând Biserica universală</i> |
| <i>Aud. conf.</i> | <i>Despre arta de a asculta confesiuni [De arte audiendi confessiones]</i> |
| <i>Aufer.</i> | <i>Posibilitatea alungării mirelui din Biserică [De auferibilitate sponsi ab ecclesia]</i> |
| <i>Br. int.</i> | <i>Scurtă introducere în sfânta credință creștină</i> |
| <i>Cant.</i> | <i>Explicarea Cântării Cântărilor</i> |
| <i>Conc. un. obed.</i> | <i>Despre un conciliu cu o singură ascultare</i> |
| <i>Cons.</i> | <i>Mînguirea teologiei</i> |
| <i>Consil. Ev.</i> | <i>Despre consiliile evanghelice și despre starea de perfecțiune</i> |
| <i>Consid.</i> | <i>Considerații despre restaurarea ascultării</i> |
| <i>Consid. Jos.</i> | <i>Considerații despre Sfântul Iosif</i> |
| <i>Cur. st.</i> | <i>Împotriva curiozității [Contra curiositatem studentium]</i> |
| <i>Desp.</i> | <i>Pentru sărbătoarea logodnei Stăpînei noastre [Pour la fête de la desponsation Notre Dame]</i> |
| <i>Dial. spir.</i> | <i>Dialog spiritual</i> |
| <i>Dist. rev.</i> | <i>Despre deosebirea dintre revelațiile adevărate și cele false</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Exam. doct.</i> | <i>Despre cercetarea doctrinelor</i> |
| <i>Fuss.</i> | <i>Împotriva lui Matei de Fussa</i> |
| <i>Glor.</i> | <i>Despre „Gloria in excelsis”</i> |
| <i>Joh. Mont.</i> | <i>Împotriva lui Ioan din Montesono</i> |

| | |
|---------------------------|--|
| <i>Jos.</i> | <i>Discuții ale lui Iosif</i> |
| <i>Jur. Episc.</i> | <i>Opt concluzii despre jurisdicția episcopală în definiții ale credinței</i> |
| <i>Jur. spir.</i> | <i>Despre jurisdicția spirituală</i> |
| <i>Lull.</i> | <i>Despre doctrina lui Raymundus Lullus</i> |
| <i>Magn.</i> | <i>Comentariu la Magnificat</i> |
| <i>Mat. fid.</i> | <i>Despre protestul privind o chestiune de credință</i> |
| <i>Mat. schism.</i> | <i>Triolog despre chestiunea schismei</i> |
| <i>Mend. spir.</i> | <i>Cerșetoria spirituală</i> |
| <i>Mir. am.</i> | <i>Oglinda sufletului [Le miror de l'âme]</i> |
| <i>Mod. hab.</i> | <i>Despre cum să ne purtăm în vremuri schismatice [De modo se habendi tempore schismatis]</i> |
| <i>Mon.</i> | <i>Armonia evangheliilor [Monotessaron]</i> |
| <i>Mont. cont.</i> | <i>Muntele contemplației</i> |
| <i>Myst. theol. prac.</i> | <i>Despre teologia mistică practică [De mystica theologia practica]</i> |
| <i>Not. Dion.</i> | <i>Însemnări despre Ierarhia cerească a lui Dionisie Areopagitul</i> |
| <i>Nov. pos.</i> | <i>O nouă atitudine</i> |
| <i>Nupt.</i> | <i>Despre nunta lui Hristos cu Biserica</i> |
| <i>Or. priv.</i> | <i>Despre rugăciuni individuale [Contra fraticellum, de orationibus privatis fidelium]</i> |
| <i>Pap. cont.</i> | <i>Despre susținătorii papalității</i> |
| <i>Petr. Lun.</i> | <i>Împotriva lui Pedro de Luna [Antipapa Benedict XIII]</i> |
| <i>Pot. eccl.</i> | <i>Despre puterea ecleziastică</i> |
| <i>Prop. Ang.</i> | <i>Propunere pentru englezi</i> |
| <i>Remem. agend.</i> | <i>Reguli de urmat pe timpul vizitelor pastorale [Rememoratio agendorum durante subtractione]</i> |
| <i>Rep. cr.</i> | <i>Răspuns la criticile față de propunerea de pace făcută de universitate</i> |
| <i>Repl.</i> | <i>Replici</i> |
| <i>Rest. ob.</i> | <i>Despre restaurarea ascultării</i> |
| <i>Schism.</i> | <i>Despre schismă</i> |
| <i>Schol. myst.</i> | <i>Despre elucidarea scolastică a teologiei mistice</i> |
| <i>Sens. lit.</i> | <i>Despre sensul literal al Sfintei Scripturi</i> |
| <i>Serm.</i> | <i>Predici</i> |
| <i>Sim.</i> | <i>Despre simonie</i> |
| <i>Stat. eccl.</i> | <i>Protest cu privire la starea Bisericii</i> |
| <i>Styl. theol.</i> | <i>Opt reguli privind stilul teologic</i> |
| <i>Sub. schism.</i> | <i>Despre sfârșitul schismei [De subtractione schismatis]</i> |
| <i>Sup.</i> | <i>Împotriva superstiției</i> |
| <i>Theol. myst.</i> | <i>Șase prelegeri despre teologia mistică</i> |
| <i>Union. eccl.</i> | <i>Unirea Bisericii</i> |
| <i>Unit. eccl.</i> | <i>Unitatea Bisericii</i> |
| <i>Ver. cred.</i> | <i>Care adevăruri trebuie să fie crezute pentru mintuire [Quae veritates sint de necessitate salutis credendae]</i> |
| <i>Vit. cont.</i> | <i>Despre comparația vieții contemplative cu cea activă</i> |
| <i>Vit. spir.</i> | <i>Despre viața spirituală a sufletului</i> |
| <i>Utraq.</i> | <i>Împotriva ereziei împărtășirii laicilor sub ambele specii [Contra haeresim de communione laicorum sub utraque specie]</i> |
| <i>Giac.</i> | <i>Giacomo Giacomelli</i> |
| <i>Gl. ord.</i> | <i>Glossa Ordinaria</i> |
| <i>Gm. S. Th.</i> | <i>Guillaume de Saint-Thierry</i> |
| <i>Ep. frat.</i> | <i>Epistolă către frați [Epistola ad fratres de Monte Dei]</i> |

- Gr. Arim. *Sent.* Grigore de Rimini [Gregorius Ariminensis]. *Comentariu la Sentințe*. Veneția, 1522
- Gr. M. *Ep.* Papa Grigore cel Mare. *Epistole*
- Gr. Paw. Grigorie Paul [Grzegorz Paweł z Brzezin]
Praw. smr. *Despre adevărata moarte, înviere și viață veșnică [O prawdziwej śmierci, zmartwychwstaniu i żywocie wiecznym]*
- Roz. ter.* *Despre controversele contemporane [O różnicach teraźniejszych]*
- Gr. XII. *Mod.* Papa Grigore XII. *Modalități de înfăptuire a unirii*
- Grh. Johann Gerhard
Conf. cath. *Confesiunea catolică*. 2 vol. Jena, 1662
Disp. *Argumente teologice*. Jena, 1655
Hom. *Omilii*
Interp. *Despre interpretarea legitimă a Sfintei Scripturi*. Jena, 1663
Loc. *Teme teologice*
Med. *Meditații*. Oxford, 1633
1 Pet. *Comentariu la întâia Epistolă a lui Petru*. Ediția a 3-a. Hamburg și Leipzig, 1692.
- Grop. Johann Gropper
Antididag. *Lecție în antiteză [Antididagma]*. Veneția, 1547
Buc. *Replică adresată lui Bucer*. Köln, 1545
Cap. inst. *Capitole de învățătură întru evlavie*. Köln, 1549
Enchir. *Manual de învățătură creștină*. Ediție revăzută. Paris, 1547
Leyb. *Despre adevărata, esențială și veșnică prezență a trupului și singelui lui Hristos [Vonn warer, wesentlicher, und pleibender Gegewertigkeit des Leybs und Bluts Christi]*. Köln, 1556
- Grot. *Sat.* Hugo Grotius. *Apărare a credinței catolice privind satisfacția adusă de Hristos, împotriva lui Faustus Socinus din Siena*
- Gualt. *Cast.* Walter de Château-Thierry [Gualterus de Castro Theodorici]
Assump. *Despre ridicarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria*
- Guer. Petrus Guerrerus de Logrono
- Guib. Tour. Guibert de Tournai
Scand. eccl. *Despre scandalurile din sinul Bisericii*
- Guid. Terr. Guido Terrena de Perpignan
Mag. infall. *Despre infailibilitatea pontifului de la Roma*
Quodlib. *Quodlibeta*
- Guid. Vern. Guido Vernani
Repr. mon. *Condamnarea [lucrării lui Dante] Despre monarhie [De reprobatione monarchiae]*
- Guidic. Bartolomeo Guidiccioni
Eccl. emend. *Despre Biserică și îndreptarea slujitorilor ei [De ecclesia et emendatione ministrorum]*
- Guil. Crem. Guilelmus Amidani de Cremona
Repr. err. *Condamnarea erorilor [lui Marsilius din Padova] [Reprobatio errorum]*
- Guil. Mar. Guilelmus de la Mare
Corr. Thom. *Corecții aduse fratelui Toma [de Aquino]*
Var. sent. Thom. *Declarații sau cercetări ale diferitelor sentințe ale Sfântului Toma de Aquino*
- Quaest.* *Dacă Preasfânta Fecioară a fost zămislită în păcatul strămoșesc*
- Han. *Conc.* Johannes Haner. *Despre concilii*
- Hav. *Majest.* Michael Haveman. *Dacă harul divin este sau nu împărtășit cu adevărat firii umane a lui Hristos*. Jena, 1658

- Heid. *Corp. theol.* Johann Heinrich Heidegger
Corp. de teologie creștină. 2 vol., Zürich, 1700
- Henr. VIII Regele Henric al VIII-lea
Assert. *Apărarea celor șapte Sfinte Taine împotriva lui Luther.* Roma, 1521
- Coerc. Luth.* *Despre constrângerea facțiunii luterane.* Leipzig, 1523
- Henr. Crem. • Henric de Cremona
Pot. pap. *Despre puterea papei*
- Henr. Gnt. *Quodlib.* Henric de Gent. *Quodlibeta.* Paris, 1613
- Henr. Kalt. Heinrich Kalteisen
Err. Amed. *Erorile amediștilor*
Lib. praedic. *Despre libera propovăduire a cuvintului lui Dumnezeu [De libera praedicatione verbi Dei]*
- Henr. Lang. Henric Heinbuche de Langenstein
Concept. *Împotriva disputelor și a propovăduirii contradictorii a călugărilor cerșetori privind zămisirea Preasfintei Fecioare Maria.* Strasbourg, 1516
Cons. pac. *Epistolă a sfatului despre pace*
Tel. *Împotriva profețiilor pustnicului Telesphorus cu privire la sfârșitul veacurilor*
- Henr. Oyt. Henric Totting de Oyta
Scrip. *Despre Sfânta Scriptură*
Ver. cath. *Despre adevărurile catolice [Quaestio de veritatibus catholicis]*
- Henr. Wrl. Henric de Werl
Imac. *Despre imaculata concepție a Preasfintei Fecioare Maria*
- Herb. *Enrich.* Nicholas de Herborn. *Enchiridion împotriva ereziilor acestui veac*
- Hes. Tilemann Heshusius
Anal. Vict. *Analiză a declarației lui Victorinus [Strigel]*
Confut. Syn. *Respingere a argumentelor sinergiștilor*
- Herv. Nat. Hervaeus Natalis
- Hinc. R. Hincmar de Reims
Opusc. Hinc. L. *Scriere împotriva lui Hincmar de Laon*
- Hkr. *Eccl. pol.* Richard Hooker. *Despre legile organizării ecleziastice.* 2 vol. Londra, 1594-1597
- Hn. *Ep. chr.* Cornelius Hoen [Honius]. *Epistolă creștină*
- Holl. *Exam.* David Hollaz. *Cercetare teologică.* Ediție revăzută. Stockholm și Leipzig, 1763
- Hon. Aug. Honorius de Autun [Honorius Augustodunensis]
Oct. quaest. *Opt întrebări despre îngeri și om*
- Hpk. *Pms.* Gerard Manley Hopkins. *Poeme*
- Hris. *Ev.* Ioan Gură de Aur. *Omilii despre Epistola către Evrei*
- Hs. Jan Hus
Coll. *Predici intitulate „Collecta”*
Corp. *Despre trupul lui Hristos [De corpore Christi]*
Eccl. *Despre Biserică*
Err. *Despre șase erori*
Exp. dec. *Prezentare a Decalogului*
Post. ad. *Scurt comentariu*
Sanct. *Predici despre sfinți*
Sang. *Despre sângele lui Hristos [De sanguine Christi]*
Sent. *Comentariu la Sentințe*

| | |
|-----------------|---|
| <i>Svat.</i> | <i>Despre simonie [Knížky o svatokupectví]</i> |
| Hub. | Balthasar Hubmaier |
| Ax. | Axiome |
| Bn. | <i>Despre excomunicarea creștină [Von dem christlichen Bann]</i> |
| Ent. | <i>O scurtă justificare [Eine kurze Entschuldigung]</i> |
| Erb. | <i>O sinceră rugămintă creștină [Eine ernstliche christliche Erbietung]</i> |
| Form. Nacht. | <i>Forma Cinei Domnului [Form des Nachtmals]</i> |
| Form. Tf. | <i>Forma botezului [Form zu taufen]</i> |
| Gespr. Zw. | <i>O discuție pe marginea lucrării lui Zwingli Despre botez [Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein]</i> |
| Ketz. | <i>Despre eretici și cei care îi ard pe rug [Von Ketzern und ihren Verbrennern]</i> |
| Kind. | <i>Despre botezul pruncilor [Von der Kindertaufe]</i> |
| Lr. | <i>Catehism [Christliche Lehrtafel]</i> |
| Rech. | <i>Mărturisire de credință [Rechenschaft des Glaubens]</i> |
| Schl. | <i>Concluzii [Schlussreden]</i> |
| Schw. | <i>Despre sabie</i> |
| Str. | <i>Despre disciplina frățească [Von der brüderlichen Strafe]</i> |
| Sum. | <i>Rezumat</i> |
| Tf. | <i>Despre botezul creștin al credincioșilor [Von der christlichen Taufe der Gläubigen]</i> |
| Unt. | <i>Simplă învățătură [despre Cina Domnului] [Einfaltiger Unterricht]</i> |
| Urt. | <i>Judecata învățătorilor [Der Lehrer Urteil]</i> |
| Will. | <i>Despre libertatea voinței</i> |
| Zwlf. Art. | <i>Cele 12 articole [Die Zwölf Artikel]</i> |
| Hug. Man. | Jakob Hüglin. <i>Jurnalul Conciliului de la Basel [Manuale mei ... super actis et gestis in concilio Basiliensi]</i> |
| Huls. | Johann Hülsemann |
| Vet. nov. test. | <i>Despre natura Vechiului și Noului Testament [De Veteris et Novi Testamenti natura]</i> Ediție revăzută. Leipzig, 1714 |
| Hunn. | Aegidius Hunnius |
| Just. | <i>Doctrina îndreptățirii.</i> Frankfurt, 1590 |
| Pers. Chr. | <i>Persoana lui Hristos.</i> Frankfurt, 1590 |
| Trin. | <i>Doctrina Treimii.</i> Frankfurt, 1589 |
| Hutt. Conc. | Leonhard Hutter. <i>În apărarea cărții concordiei [Concordia Concors].</i> Frankfurt și Leipzig, 1690 |
| Iac. Vor. | Iacob de Voragine |
| Def. | <i>Apărare împotriva celor care îi contestă pe călugării propovăduitori</i> |
| Leg. aur. | <i>Legenda de aur [Legenda aurea]</i> |
| Impug. Aeg. | <i>Atacuri la adresa lui Aegidius de Roma pentru faptul de a-l fi contrazis pe Toma [Impugnaciones contra Aegidium Romanum contradicentum Thomae super Primum Sententiarum]</i> |
| Ier. | Ieronim [Hieronymus] |
| Hebr. Nom. | <i>Interpretarea numelor ebraice</i> |
| Pr. ep. can. | <i>Prolog la cele șapte epistole canonice</i> |
| Ier. Prag. | Ieronim de Praga |
| Ier. Syr. | Ieronim de Siracuza |
| In. III. | Papa Inocențiu al III-lea |
| Sacr. alt. | <i>Misterul Tainei Altarului</i> |
| Serm. div. | <i>Predici pentru diverse ocazii</i> |
| In. IV. | Papa Inocențiu al IV-lea |

- Ep. Fred. II.*
IPM
Art. rel. ir.
 Ioach. Apoc.
 Ioan. XXII.
Cum inter.
Serm.
 Ioan D. F.o.
 Ioan. Mont.
Prop. dam.
 Ioan. Neap.
Immac.
 Ioan Pal.
Civ. dom.
Dial.
Hist.
Quaest. par.
 Ioan Par.
Apol.
Conf.
Corp.
Corr.
Pot.
 Ioan Rok.
 Irin. Haer.
Ep.
Sanct. com.
Utraq.
 Iust. Dial.
 Jac. Cerr.
Lib. gest.
 Jac. Mis.
Com. parv.
Corp.
Purg.
Rem.
Salv.
Utraq.
 Ven. sacr.
- Epistolă către Frederic al II-lea*
Pacea de la Westfalia [Instrumentum Pacis Monasteriense]
Articolele religioase irlandeze
 Ioachim de Fiore. *Comentariu la Apocalipsă*. Veneția, 1527.
 Ediție facsimilată. Frankfurt, 1964
 Papa Ioan XXII
Cum inter nonnullos
Predici
 Ioan Damaschinul. *Credința ortodoxă*
 Ioan de Montesono
Afirmării condamnate
 Ioan de Neapole
Întrebări legate de imaculata concepție a Preasfintei Fecioare Maria
 Ioan de Palomar
Despre guvernarea civilă a clericilor
Dialog între Iacob și Ioan
Istoria începutului conflictelor dintre conciliu și papă
Problema privind cel căruia îi datorăm ascultare [Quaestio ... cui pariendum est]
 Ioan de Paris
Apologie
Despre ascultarea confesiunilor
Despre modul de existență a trupului lui Hristos în Taina Altarului [Determinatio... de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris] [1304]. Londra, 1686
Correctorium
Despre puterea regală și papală
 Ioan de Rokycana
 Irineu de Lyon. *Împotriva ereziilor*
Epistole
Replică privind Sfânta Împărtășanie
Părerea că împărtășirea sub ambele specii este necesară și poruncită de Mântuitorul nostru [Positio ... : Communio ... sub utraque specie ... est necessaria, et a Domino praecepta Salvatore]
 Iustin Martirul. *Dialog cu Trifon*
 Jacobus de Cerretanis
Cronica [Conciliului de la Constanț] [Liber gestorum]
 Jakoubek ze Stribra
Despre împărtășirea copiilor [De communione parvulorum]
Despre adevărata existență a trupului lui Hristos în Taina Altarului [De existencia vera corporis Christi in sacramento altaris]
Despre purgatoriul sufletului
Despre remanență
Mântuitorul nostru [Salvator noster]
 Apărare împotriva lui Andreas de Broda, împărtășirea laicilor sub ambele specii [Vindiciae contra Andream Brodam ... pro communione plebis sub utraque specie]
 Tratat final împotriva celor care se opun în chip eretic Sfintei Taine

- Zjev. *Comentariu la Apocalipsa Sfintului Ioan [Výklad na Zjevení svatého Jana]*
- Jac. Parad. Jakob von Jüterbog [Jacobus de Paradiso]
- Sept. stat. *Despre cele șapte stări ale Bisericii descrise în Apocalipsă*
- Jac. Vit. Iacob de Viterbo [Jacobus Viterbiensis]
- Quodlib. *Quodlibeta*
- Reg. chr. *Despre guvernarea creștină [De regimine christiano]*
- Jaj. Trad. eccl. Claude Le Jay [Claudius Jajus]. *Despre tradițiile ecleziastice*
- Jans. Aug. Cornelius Jansen. *Augustinus*. 3 vol. Berthelin, 1643
- Joh. Brev. Johannes de Brevi Coxa [Jean Courtecuisse]
- Tract. *Tratat despre credință, Biserică, pontiful roman și conciliul general*
- Joh. Lutt. John Lutterell
- Guil. Oc. *Împotriva doctrinei lui William Ockham*
- Joh. Maur. Johannes Mauroux
- Prop. Const. *Propunere la Conciliul de la Constanț*
- Super. *Despre problema superiorității între conciliu și papă*
- Joh. Pol. Johannes de Polliaco [Pouilly]
- Imac. *Despre imaculata concepție a Preasfintei Fecioare Maria*
- Joh. Rag. Johannes de Ragusa [Johannes Stojkoviæ din Dubrovnik]
- Auct. conc. *Șase considerații despre autoritatea conciliului*
- Bas. conc. *Începutul și continuarea Conciliului de la Basel*
- Boh. *Cum au fost readuși boemii la unitatea Bisericii*
- Eccl. *Despre Biserică*
- Ep. *Epistole*
- Graec. *Cum au fost readuși grecii la unitatea Bisericii prin Conciliul de la Basel*
- Miss. CP. *Misiune la Constantinopol*
- Utraq. *Discurs [la Basel] despre împărțirea sub ambele specii [Oratio de communione sub utraque specie]*
- Joh. Rup. Jean de la Rochelle [Johannes de Rupella]
- Serm. *Predici*
- Joh. Schel. Johannes Schele
- Avis. *Considerații despre Reformă [Avisamenta reformationis]*
- Joh. Var. Joannes de Varennis
- Ep. Ben. XIII. *Epistolă către papa Benedict XIII*
- Ep. card. *Epistolă către cardinalii Sfintei Biserici Romane*
- Joh. Vit. Juan Vidal [Johannes Vitalis]
- Concept. *Tratate despre imaculata concepție*
- Joh. Z. Tract. Jan Némec ze Žatce [Johannes de Zac]. *Scurt tratat [Tractatulus]*
- Jul. Ces. Giuliano [Julianus] Cesarini
- Disp. Bas. *Dispută la Conciliul de la Basel*
- Sim. *Proiect de decret cu privire la simonie*
- Juv. Roger Juvenis
- Keck. Syst. Bartholomaeus Keckermann. *Sistem de teologie sacră*. Köln, 1611
- Krom. Trad. Hieronymus Kromayer. *Despre tradiții*. Leipzig, 1665
- Lact. Inst. Lactantius. *Instituțiile divine*
- Lain. Diego Laínez
- Disp. trid. *Dispute tridentine*
- Las. Jan Łaski [Johannes a Lasco]
- Coen. *Epistolă despre Cina Domnului [Epistola de coena]*

| | |
|------------------------|---|
| <i>Hos.</i> | <i>Răspuns către cardinalul Stanislaus Hosius</i> |
| <i>Inc.</i> | <i>Despre întrupare, împotriva lui Menno</i> |
| <i>Sacr.</i> | <i>Scurt tratat despre Tainele Bisericii lui Hristos</i> |
| <i>Sum. Cont.</i> | <i>Expunere sumară a controverselor pe marginea Cinei Domnului</i> |
| <i>West.</i> | <i>Reacție față de Westfalia</i> |
| <i>Lat.</i> | <i>Bartholomaeus Latomus [Steinmetz]</i> |
| <i>Def. Buc.</i> | <i>Apărare împotriva lui Martin Bucer</i> |
| <i>Resp. Buc.</i> | <i>Răspuns adresat lui Martin Bucer</i> |
| <i>Latom.</i> | <i>Jacobus Latomus [Jacques Masson]</i> |
| <i>Conf. secr.</i> | <i>Despre mărturisirea în taină</i> |
| <i>Ling.</i> | <i>Dialog despre rațiunea a trei limbi și a studiului teologic</i> |
| <i>Laur. Reich.</i> | <i>Laurentius [Vavøinec] de Reichenbach</i> |
| <i>Diurn.</i> | <i>Jurnal despre faptele boemilor la Conciliul de la Basel [Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basiliensi]</i> |
| <i>Lec.</i> | <i>Sebastiano Leccavella de Chio</i> |
| <i>Leo. M. Ep.</i> | <i>Papa Leon cel Mare [Leo Magnus]. Epistole</i> |
| <i>Leo X.</i> | <i>Papa Leon al X-lea</i> |
| <i>Cum post.</i> | <i>Cum postquam</i> |
| <i>Ex. Dom.</i> | <i>Exsurge Domine</i> |
| <i>Leon.</i> | <i>Vincentius de Leone</i> |
| <i>Leys. Exor.</i> | <i>Polycarp Leyser. O viziune creștină asupra exorcismului la botez. N.p., 1591</i> |
| <i>Lib. Conc.</i> | <i>Cartea concordiei [Liber Concordiae]</i> |
| <i>Lib. Ratis.</i> | <i>Acordul de la Regensburg [Liber Ratisbonensis]</i> |
| <i>Lip.</i> | <i>Luigi Lippomani</i> |
| <i>Lomb.</i> | <i>Hieronymus Lombardellus</i> |
| <i>Ltmr.</i> | <i>Hugh Latimer</i> |
| <i>Lud. Pal. Resp.</i> | <i>Ludovic Palatinul. Răspuns adresat împăratului Sigismund și papei Grigore al XII-lea</i> |
| <i>Lun.</i> | <i>Vincentius Lunellus</i> |
| <i>Luth.</i> | <i>Martin Luther</i> |
| <i>Ab. Chr.</i> | <i>Confesiune cu privire la Cina lui Hristos [Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis]</i> |
| <i>Alb. Pr.</i> | <i>Scrisoare deschisă către prințul Albert al Prusiei</i> |
| <i>Ambr. Cath.</i> | <i>Răspuns la cartea lui Ambrosius Catharinus</i> |
| <i>Anb.</i> | <i>Adorarea Sfintei Taine [Vom Anbeten des Sakraments]</i> |
| <i>Antinom.</i> | <i>Împotriva antinomienilor</i> |
| <i>Bisch.</i> | <i>Exemplu de hirotonisire a unui adevărat episcop creștin</i> |
| <i>Br. Wink.</i> | <i>Scrisoare cu privire la cartea sa despre liturgiile particulare [Ein Brief D. M. Luthers von seinem Buch der Winkelmessen]</i> |
| <i>Capt. bab.</i> | <i>Captivitatea babilonică a Bisericii</i> |
| <i>Dav.</i> | <i>Ultimele cuvinte ale lui David</i> |
| <i>DB</i> | <i>Biblia germană [Deutsche Bibel]</i> |
| <i>Dec. praec.</i> | <i>Cele zece porunci predicate locuitorilor din Wittenberg [Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo]</i> |
| <i>Def. Ec. jud.</i> | <i>Apărare împotriva judecății răuvoitoare a lui Johann Eck</i> |
| <i>Decl. Gen.</i> | <i>Predici despre Geneză [In Genesim Declamationes]</i> |
| <i>Dict. Ps.</i> | <i>Prelegeri despre Psaltire [Dictata super Psalterium]</i> |
| <i>Disp. Heid.</i> | <i>Disputa de la Heidelberg</i> |
| <i>Disp. indulg.</i> | <i>95 de teze [Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum]</i> |
| <i>Disp. just.</i> | <i>Dispută despre îndreptățire</i> |

| | |
|----------------------------|---|
| <i>Disp. schol. theol.</i> | <i>Dispută împotriva teologiei scolastice</i> |
| <i>Dol.</i> | <i>Despre traducere și despre mijlocirea sfinților [Von Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen]</i> |
| <i>Dtsch. Kat.</i> | <i>Catehismul german [Deutscher Katechismus]</i> |
| <i>Dup. just.</i> | <i>Două feluri de dreptate [De duplici justitia]</i> |
| <i>Ehsach.</i> | <i>Despre chestiuni conjugale [Von Ehesachen]</i> |
| <i>Eis.</i> | <i>Împotriva lui Johann Agricola [Wider den Eisleben]</i> |
| <i>Ep. In.</i> | <i>Prelegeri despre Epistola întâi a apostolului Ioan</i> |
| <i>Ev. In. 1-2</i> | <i>Predici la Evanghelia după Ioan 1-2</i> |
| <i>Ev. In. 6-8</i> | <i>Predici la Evanghelia după Ioan 6-8</i> |
| <i>Ev. In. 14-15</i> | <i>Predici la Evanghelia după Ioan 14-15</i> |
| <i>Feg.</i> | <i>Nerecunoașterea Purgatoriului [Widerruf vom Fegfeuer]</i> |
| <i>Gal. (1519)</i> | <i>Comentariu la Epistola către Galateni (1519)</i> |
| <i>Gal. (1535)</i> | <i>Comentariu la Epistola către Galateni (1535)</i> |
| <i>Gen.</i> | <i>Prelegeri despre Geneză</i> |
| <i>Grnd. Urs.</i> | <i>Apărare și explicare a tuturor articolelor [Grund und Ursach aller Artikel]</i> |
| <i>Gut. Werk.</i> | <i>Tratat despre faptele bune [Sermon von den guten Werken]</i> |
| <i>Henr.</i> | <i>Împotriva regelui Henric al VIII-lea al Angliei</i> |
| <i>Himm. Proph.</i> | <i>Împotriva profeților providențiali [Wider die himmlischen Propheten]</i> |
| <i>Hspost.</i> | <i>Predici laice</i> |
| <i>Inst. min.</i> | <i>Despre preoție [De instituendis ministris ecclesiae]</i> |
| <i>Jak.</i> | <i>Predică despre Sfântul Iacov</i> |
| <i>Jes.</i> | <i>Predici despre Isaia</i> |
| <i>Jud.</i> | <i>Despre faptul că Iisus Hristos s-a născut evreu</i> |
| <i>Kirchpost.</i> | <i>Predici bisericești</i> |
| <i>Kl. Kat.</i> | <i>Micul catehism [Kleiner Katechismus]</i> |
| <i>Konz.</i> | <i>Despre concilii și Biserică</i> |
| <i>Latom.</i> | <i>Împotriva lui Latomus</i> |
| <i>Ld.</i> | <i>Imnuri [Lieder]</i> |
| <i>Magn.</i> | <i>Comentariu despre Magnificat</i> |
| <i>Matt. 5-7</i> | <i>Comentariu la Predica de pe Munte [Das 5., 6. und 7. Kapitel Matthaei gepredigt und ausgelegt]</i> |
| <i>Menschlehr.</i> | <i>Despre faptul că doctrinele oamenilor trebuie respinse [Von Menschenlehre zu meiden]</i> |
| <i>Oper. Ps.</i> | <i>Comentariu la Psalmi [Operationes in Psalmos]</i> |
| <i>1 Pet.</i> | <i>Comentariu la Epistola întâi a apostolului Petru</i> |
| <i>Pr. Brent. Amos</i> | <i>Prefață la scrierea lui Johann Brenz Prezentarea lui Amos</i> |
| <i>Pr. op. lat.</i> | <i>Prefață la operele sale în latină</i> |
| <i>Pred.</i> | <i>Predici [Predigten]</i> |
| <i>Pred. 2 Mos.</i> | <i>Predici la Exod</i> |
| <i>Ps. 51</i> | <i>Comentariu la Psalmul 51</i> |
| <i>Ps. 90</i> | <i>Comentariu la Psalmul 90</i> |
| <i>Ps. 147</i> | <i>Comentariu la Psalmul 147</i> |
| <i>Ps. grad.</i> | <i>Comentarii la cei 15 Psalmi ai treptelor [In quindecim psalmos graduum commentarii]</i> |
| <i>Res. disp. indulg.</i> | <i>Hotărâri la disputa privind valoarea indulgențelor</i> |
| <i>Res. Lips.</i> | <i>Hotărâri cu privire la afirmațiile sale de la disputa de la Leipzig</i> |
| <i>Res. pot. pap.</i> | <i>Hotărâre privind puterea papei</i> |
| <i>Rom.</i> | <i>Scholie la Epistola către Romani</i> |

| | |
|---------------------------|--|
| <i>Schmal. Art.</i> | <i>Articolele de la Smalcald</i> |
| <i>Serm. poen.</i> | <i>Predică despre penitență</i> |
| <i>Serm. sacr.</i> | <i>Predică despre Sfintele Taine</i> |
| <i>Serv. arb.</i> | <i>Sclavia voinței [De servo arbitrio]</i> |
| <i>Stras.</i> | <i>Scrisoare către creștinii din Strasbourg</i> |
| <i>Sup. ann.</i> | <i>Socotirea anilor lumii [Supputatio annorum mundi]</i> |
| <i>Symb.</i> | <i>Cele trei simboluri sau crezuri</i> |
| <i>Thes. antinom.</i> | <i>Teze împotriva antinomienilor</i> |
| <i>Ti.</i> | <i>Discuție convivială [Tischreden]</i> |
| <i>Vor. N. T.</i> | <i>Prefețe la Noul Testament [Vorreden zum Neuen Testament]</i> |
| <i>Wied.</i> | <i>Despre rebotezare [Von der Wiedertaufe]</i> |
| <i>Worm.</i> | <i>Dieta din Worms</i> |
| <i>Wort.</i> | <i>Despre faptul că aceste cuvinte ale lui Hristos, „Acesta este trupul Meu”, încă mai opun rezistență fanaticilor</i> |
| <i>Zn. Geb.</i> | <i>Comentariu la cele zece porunci [Auslegung der zehn Gebote]</i> |
| <i>Lymp.</i> | <i>Balthasar Lympus</i> |
| <i>Madr.</i> | <i>Cristoforo Madruzzo</i> |
| <i>Marb. art.</i> | <i>Articolele de la Marburg</i> |
| <i>Mars. Pad.</i> | <i>Marsilius de Padova</i> |
| <i>Def. min.</i> | <i>Defensor minor (Defensor pacis) Apărător al păcii</i> |
| <i>Mart.</i> | <i>Braccio Martelli</i> |
| <i>Martn. Sum. op.</i> | <i>Matthias Martinus. Summa operelor [Summa operum, seu Commentarius in legem duarum divinarum tabularum]. Bremen, 1612</i> |
| <i>Mass. Diar.</i> | <i>Angelo Massarelli. Însemnări</i> |
| <i>Mat. Crac.</i> | <i>Matei de Cracovia</i> |
| <i>Josn.</i> | <i>Josniciile Curiei romane</i> |
| <i>Matt. Mayn.</i> | <i>Matteus Maynage [Matthaeus Meynage]</i> |
| <i>Avis.</i> | <i>Recomandare</i> |
| <i>Maz.</i> | <i>Lorenzo Mazochi</i> |
| <i>Mel.</i> | <i>Philip Melancthon</i> |
| <i>An.</i> | <i>Despre suflet [De anima]</i> |
| <i>Annot. Rom.</i> | <i>Adnotări la Epistola către Romani</i> |
| <i>Cat. puer.</i> | <i>Catehismul copiilor [Catechesis puerilis]</i> |
| <i>Coen.</i> | <i>Opinii ale mai multor autori din vechime despre Cina Domnului [Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini]</i> |
| <i>Comm. Rom.</i> | <i>Comentariu la Epistola către Romani</i> |
| <i>Disp. part. poen.</i> | <i>Dispută despre părți ale penitenței</i> |
| <i>Doct. Paul.</i> | <i>Despre studierea doctrinei pauline</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Ev. In.</i> | <i>Prezentare a Evangheliei după Ioan</i> |
| <i>Eccl.</i> | <i>Despre Biserică și autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu</i> |
| <i>Enarr. Rom.</i> | <i>Prezentare a Epistolei către Romani [Enarratio epistolae Pauli ad Romanos]</i> |
| <i>Enarr. Symb. Nic.</i> | <i>Prezentare a Crezului de la Niceea [Enarratio Symboli Niceni]</i> |
| <i>Explic. Symb. Nic.</i> | <i>Explicare a Crezului de la Niceea [Explicatio Symboli Niceni]</i> |
| <i>Loc.</i> | <i>Teme teologice</i> |
| <i>Post.</i> | <i>Comentarii biblice</i> |
| <i>Pot. pap.</i> | <i>Tratat despre puterea și primatul papei</i> |
| <i>Ref. abus. coen.</i> | <i>Respingere a abuzurilor legate de Cina Domnului [Refutatio abusuum coenae Domini]</i> |
| <i>Thes. bacc.</i> | <i>Teze pentru licențiați</i> |

| | |
|------------------------|---|
| <i>Torg. art.</i> | <i>Articolele de la Torgau</i> |
| Men. Gerecht. | Justus Menius. Dreptatea [Gerechtigkeit]. Erfurt, 1552 |
| Menn. | Menno Simons |
| <i>Bek.</i> | <i>Confesiune [Bekentnisse]</i> |
| <i>Belyd.</i> | <i>Despre Treime [Een vermanende belydninge, van den drieenigen, eeuwigen, ende waren Gott]</i> |
| <i>Chr. gl.</i> | <i>Despre adevărata credință creștină [Van het rechte Christen Geloove]</i> |
| <i>Doop.</i> | <i>Explicare a botezului creștin [Verklaringe des christelycken Doopsels]</i> |
| <i>Excom.</i> | <i>Excomunicare</i> |
| <i>Fund.</i> | <i>Fundamentul doctrinei creștine</i> |
| <i>Geest. Ver.</i> | <i>Despre renașterea spirituală [Van die Geestelijke Verrijsenisse]</i> |
| <i>Gell. Fab.</i> | <i>Replică adresată lui Gellius Faber</i> |
| <i>Jan. Leyd.</i> | <i>Împotriva lui Ioan de Leiden</i> |
| <i>Las.</i> | <i>Confesiune împotriva lui Jan Łaski</i> |
| <i>Nw. Geb.</i> | <i>Despre noua naștere [Van de Nieuwe Geboorte]</i> |
| <i>Ont.</i> | <i>Scuză și replică [Ontschuldunge ende verantwoordinge]</i> |
| <i>Oors.</i> | <i>Rățiunea mea [De Oorsake, waerom dat ich Menno Symons niet afen late te Leeren, ende to Schrijven]</i> |
| <i>Ps. 25.</i> | <i>Meditație pe marginea Psalmului 25</i> |
| <i>Sup.</i> | <i>Rugă</i> |
| <i>Verm.</i> | <i>Mustrare [Een lieflycke Vermaninge of Onderwysinge]</i> |
| Mentz. | Balthasar Mentzer |
| <i>Thes. theol.</i> | <i>Teze teologice. Giessen, 1612</i> |
| Milt. Par. L. | John Milton. Paradisul pierdut |
| Mir. | Bartholomaeus de [Carranza] Miranda |
| Mol. | Louis Molina |
| <i>Conc.</i> | <i>Armonia dintre liberul arbitru și darurile harului [Liberi arbitrii cum gratiae donis ... concordia]</i> |
| <i>Grat.</i> | <i>Tratat despre har</i> |
| <i>Praed.</i> | <i>Despre predestinare</i> |
| <i>Sum. haer. maj.</i> | <i>Prezentare detaliată a ereziilor [Summa haeresium major]</i> |
| Mont. | Giovanni Maria Ciocchi del Monte [Papa Iulius III] |
| Mor. | Thomas Morus |
| <i>Apol.</i> | <i>Apologie</i> |
| <i>Bod.</i> | <i>Tratat despre Trupul binecuvîntat</i> |
| <i>Comf.</i> | <i>Dialog spre mîngîiere împotriva durerii</i> |
| <i>Her.</i> | <i>Dialog cu privire la erezii</i> |
| <i>Luth.</i> | <i>Răspuns către Luther</i> |
| <i>Pass.</i> | <i>Tratat despre patimi</i> |
| <i>Trist.</i> | <i>Despre tristețea lui Hristos [De tristitia Christi]</i> |
| <i>Tyn.</i> | <i>Împotriva răspunsului lui Tyndale</i> |
| Morl. | Joachim Mörlin |
| <i>Leg.</i> | <i>A treia utilizare a legii [Disputationes tres pro tertio usu legis]</i> |
| <i>Obed.</i> | <i>Ideea că deplina respectare a legii este necesară mîntuirii</i> |
| <i>Resp. Pont.</i> | <i>Răspuns către Pontanus</i> |
| Mr. | Joannes Morellus [Massarello] |
| <i>Pecc. orig.</i> | <i>Despre păcatul originar [De peccato originali]</i> |
| Mrtr. | Coriolanus Martiranus Consentinus |
| Mus. Utraq. | Johann Musaeus. Despre împărțășirea sub ambele specii [De communione sub utraque specie]. Jena, 1654 |

| | |
|-----------------|--|
| Muss. | Cornelio Musso |
| Myl. | Georgius Mylius |
| Naus. | Friedrich Nausea [Grau] |
| Cateh. cat. | Catehismul catolic. Viena, 1542 |
| Misc. | Miscellanea |
| Nav. | Andreas Navarra |
| Nicol. Bisk. | Nicolae Biskupec [Mikulas Biskupec z Pelhřimova] |
| Nicol. Cl. | Nicolas de Clémange |
| Ruin eccl. | Despre distrugerea și restaurarea Bisericii |
| Nicol. Cus. | Nicolaus Cusanus |
| Abscond. | Despre Dumnezeu ascuns [De deo abscondito] |
| Alchor. | Examinarea Coranului [Cribratio Alchoran] |
| Apol. | Apologia ignoranței docte |
| Conc. cath. | Concordatul catolic |
| Dat. Patr. lum. | Despre darul Tatălui Luminii [De dato patris luminum] |
| Doct. ign. | Despre ignoranța doctă [De docta ignorantia] |
| Ep. | Epistole |
| Ep. In. Seg. | Epistolă către Ioan de Segovia |
| Fil. | Despre filiația Fiului |
| Gen. | Despre Geneză |
| Pac. fid. | Reconciliere între religiile lumii [De pace fidei] |
| Poss. | Despre posibilitatea și ființarea în Dumnezeu [De possess] |
| Quaer. | Despre căutarea lui Dumnezeu [De quaerendo deum] |
| Sap. | Despre înțelepciune [Idiota de sapientia] |
| Serm. | Predici |
| Ult. | Ipoteză în legătură cu ultimele zile [Conjectura de ultimis diebus] |
| Vis. | Despre înțelepciunea lui Dumnezeu |
| Nicol. Dr. | Nicolae de Dresda [Mikuláš Dráždanský] |
| Utraq. | Apologia împărtășirii laicilor sub ambele specii [Apologia pro communionem plebis sub utraque specie] |
| Nun. Conc. | Diego Nuño. Judecata lui Molina. „Armonie” [Censura de la Concordia de Molina] |
| Ob. Phil. Bek. | Obbe Philipsz. Confesiune [Bekentnisse] |
| Oec. | Johannes Oecolampadius |
| Antisyn. | Replică față de Syngamma clerului șvab [Antisyngramma]. Zürich, 1526 |
| Bill. Ant. | Replică la prefața lui Luther la Syngamma [Billiche Antwort... uff D. M. Luthers Bericht des Sakraments]. Basel, 1526 |
| Conf. | Despre faptul că spovedania nu este împovăritoare pentru creștini. Basel, 1521 |
| Corp. | Adevărata interpretare a cuvintelor Domnului, „Acesta este Trupul Meu” [De Genuina verborum Domini, „Hoc est corpus meum”... Expositio]. Basel, 1525 |
| Dial. | Dialog despre ceea ce vechii învățați ai Bisericii, atât latini, cât și greci, au crezut în legătură cu Euharistia. Heidelberg, 1572 [1530] |
| Dign. Euch. | Despre demnitatea Euharistiei. Zürich, 1526 |
| Ev. In. | Adnotări pe marginea Evangheliei după Ioan. Basel, 1533 |
| Luth. | Părerea despre Doctor Martin Luther. N. p., 1521 |
| Mis. | Despre faptul că interpretarea greșită dată de Dr. M. Luther cuvintelor etern valabile, „Acesta este Trupul Meu”, nu poate rezista. Basel, 1527 |

- Resp. post.* Al doilea răspuns adresat lui Willibald Pirckheimer [*De eucharistia... responsio posterior*]. Basel, 1526
- Rom.* Adnotări pe marginea Epistolei către Romani. Basel, 1526
- Theob. Bill.* Replică adresată lui Dieboldt Billican. Zürich, 1526
- Oliv.* Pierre de Jean Oliv
- Infall.* Despre infailibilitatea pontifului roman
- Post. Joh.* Comentariu la Evanghelia după Ioan
- Ren. pap.* Despre lepădarea de sine a papei
- Opic. Can.* Opicinus de Canistris
- Spir. imp.* Despre înțietatea imperiului spiritual
- Ord. Zür.* Ordinul creștin de la Zürich
- Osndr.* Andreas Osiander
- Apol.* Apologia. N. p., 1545
- Conject.* Ipoteză cu privire la ultimele zile. Nürnberg, 1544
- Hild.* Profeția Sfintei Hildegard cu privire la papistași. N. p., 1527
- Mar.* Relatare despre Colocviul de la Marburg. [Augsburg], 1529
- Schatz.* Împotriva lui Caspar Schatzgeyer. Nürnberg, 1525
- Ott.* Luciano degli Ottoni
- Pach.* Pedro Pacheco
- Paen. Med.* Îndreptar de pocăință milanez [*Paenitentiale Mediolanense*]
- Pasc.* Blaise Pascal
- Aug.* Opinii aparținând Sfântului Augustin, pelagienilor și lui Calvin cu privire la problema harului
- Pens.* Pensées
- Poss. com.* Despre posibilitatea poruncilor
- Prob. gr.* Prezentare sumară a problemei harului
- Prov.* Scrisori provinciale
- Pasch.* Angelus Paschalis Illyricus
- Patav. Just.* Christophorus Patavinus. Despre îndreptățire
- Paul. III.* Papa Paul al III-lea
- Init.* Initio nostri hujus Pontificatus
- Paul. IV.* Papa Paul al IV-lea [Johannes Petrus Carafa]
- Luth. haer.* Despre reprimarea ereziei luteranilor și reformarea Bisericii
- Paul. V. Form.* Papa Paul al V-lea. Formulă pentru încheierea disputei despre auxiliarele harului
- Pch.* Andrew Poach
- Def.* Pledoarie
- Ep.* Epistole
- Resp.* Replică [adresată lui Mörlin]
- Per. Trad.* Martin Pérez de Ayala. Despre tradițiile divine, apostolice și bisericești. Köln, 1562
- Perf. am.* Tratat despre iubirea desăvârșită [*Tractatus de perfecto amore*]
- Pet.* Petrarca
- Fam.* Scrisori către apropiați [*Familiares*]
- Ign.* Despre propria lui ignoranță și despre a multor alora
- Ot. rel.* Despre odihna credincioșilor [*De otio religioso*]
- Secr.* Secretul meu
- Sen.* Scrisori din anii senectuții [*Seniles*]
- Petr. Aur.* Petrus Aureolus
- Comm.* Comentariu pe marginea întregii Biblii [*Aurea ac pene divina totius sacre pagine commentaria*]. Veneția, 1507

- Reper.* *Replică adresată adversarului nevinovăției Maicii lui Dumnezeu*
[*Repercussorium editum contra adversarium innocentiae*
Matris Dei]
- Sent.* *Comentariu la Sentințe*
- Tract.* *Tratat despre zămislirea Preasfintei Fecioare Maria*
- Petr. Br.* *Peter de Bruxelles*
- Petr. Brun.* *Peter Bruneti*
- Act. conc. Bas.* *Documentele Conciliului de la Basel*
- Petr. Cand.* *Petrus de Candia [Antipapa Alexandru al V-lea]*
- Immac.* *Tratat despre imaculata concepție*
- Petr. Cell.* *Petrus de Celle*
- Ep.* *Epistole*
- Petr. Lut.* *Petrus de Lutra [Kaiserlautern]*
- Lig. frat.* *O alianță frățască [Liga fratrum]*
- Pont. emin.* *Despre eminența suveranului pontif*
- Petr. Pal.* *Petru de La Palu [Paludanus]*
- Pot. pap.* *Tratat despre puterea papei*
- Petr. Verb.* *Petrus de Verberia*
- Brđ.* *Declarație a credinței Sfântului Bernard cu privire la Fecioara*
Maria [1338]. Mainz [1490]
- Pez. Lib. arb.* *Christoph Pezel. Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
- Pg.* *Alberto Pighi*
- Cont.* *Explicarea controverselor cu care se confruntă acum credința și*
religia lui Hristos. 2 vol. Veneția, 1541
- Mosc.* *Despre Moscova, către papa Clement al VII-lea. Veneția, 1543*
- Pgn.* *Sebastiano Pighino*
- Pi. V. Ex. om.* *Papa Pius V. Ex omnibus afflictionibus*
- Pinar.* *Antonius Frexius Pinaroliensis*
- Pisc.* *Johannes Piscator [Fischer]*
- Grat.* *Tratat despre harul lui Dumnezeu. Herborn, 1614*
- Praed.* *Dispută teologică despre predestinare. Ediția a 2-a. Herborn,*
1598
- Pol.* *Reginald Pole*
- Conc.* *Despre Conciliu. Roma, 1562*
- Disc. pac.* *Discurs despre pace [Discorso di pace]. [Roma, 1555]*
- Ep.* *Epistole*
- Henr. VIII.* *Către Henric al VIII-lea. Roma, 1536*
- Just.* *Tratat despre îndreptățire. Louvain, 1569*
- Sum. pont.* *Despre suveranul pontif. Louvain, 1569*
- Test.* *Un testament cu adevărat creștin. [N.p.], 1559*
- Polan.* *Amandus Polanus de Polansdorf*
- Syntag.* *Sistem de teologie creștină [Syntagma theologiae Christianae].*
Geneva, 1617
- Prael. Germ. Ep.* *Prelații din Germania. Epistole*
- Přib. Tract.* *Joannes de Přibram. Tratat despre Euharistie împotriva lui*
Nicolae, falsul episcop al taboriților
- Prof. fid. Franc.* *Mărturisire de credință catolică a Bisericii exilaților din Frankfurt*
- Prosp. Auct.* *Prosper de Aquitania. Declarații oficiale ale Scaunului apostolic*
cu privire la harul divin și liberul arbitru [Praeteritorum
episcoporum sedis apostolicae auctoritates de gratia dei et
libero voluntatis arbitrio]
- Ptol. Luc.* *Bartolomeu de Lucca [Ptolemaeus de Lucca]*

| | |
|--------------------------|---|
| <i>Ann.</i> | <i>Anale</i> |
| <i>Det. comp.</i> | <i>Precizare concisă a jurisdicției imperiului</i> |
| <i>Quen. Theol.</i> | Johann Andreas Quenstedt. <i>Teologie didactico-polemică</i> . 2 vol., Leipzig, 1715 |
| <i>Ramb. Bol.</i> | Rambert de Bologna |
| <i>Apol. ver.</i> | <i>Apologie pentru adevărul împotriva așa-numitului „Corruptorium”</i> [Apologeticum veritatis contra corruptorium] |
| <i>Rav.</i> | Ottaviano Raverta |
| <i>Rdly.</i> | Nicholas Ridley |
| <i>Br. decl.</i> | <i>O scurtă mărturisire a Cinei Domnului</i> |
| <i>Conf. Ltmr.</i> | <i>Dialoguri cu Hugh Latimer</i> |
| <i>Ep.</i> | <i>Epistole</i> |
| <i>Imag.</i> | <i>Tratat despre cultul imaginilor</i> |
| <i>Lam.</i> | <i>Lamentăție plină de milă cu privire la starea jalnică a Bisericii în Anglia</i> |
| <i>Raj. Post.</i> | Mikolaj Rej. <i>Comentarii biblice</i> |
| <i>Remon.</i> | <i>Mustrare</i> |
| <i>Rep. Anh.</i> | <i>Repetiția de la Anhalt</i> |
| <i>Resp. Lib. Ratis.</i> | <i>Răspunsuri la „Acordul de la Regensburg”</i> [Responsiones ad Librum Ratisbonensem] |
| <i>Rich. S. Laur.</i> | Richard de Saint Lawrence |
| <i>Laud. Mar.</i> | <i>Spre slava Preasfintei Fecioare Maria</i> |
| <i>Robt. Bas.</i> | Robert de Basevorn |
| <i>Form. praedic.</i> | <i>Forma propovăduirii</i> [Forma praedicandi] |
| <i>Robt. Orf.</i> | Robert de Orford [de Colletorto] |
| <i>Corr.</i> | <i>Correctorium</i> |
| <i>Repr. Aeg.</i> | <i>Mustrare a lui Aegidius de Roma</i> |
| <i>Rog.</i> | Thomas Rogers |
| <i>Cath. Doct.</i> | <i>Doctrina catolică a Bisericii Angliei</i> |
| <i>Roll.</i> | Robert Rollock |
| <i>Voc. eff.</i> | <i>Tratat despre vocația efectivă</i> . Edinburgh, 1597 |
| <i>Rov.</i> | Philos Roverella de Ferrara |
| <i>Rup. Matt.</i> | Rupert de Deutz. <i>Comentariu la Evanghelia după Matei</i> |
| <i>Sad.</i> | Jacopo Sadoletto |
| <i>Genev.</i> | <i>Către genevezi</i> |
| <i>Orat.</i> | <i>Discurs</i> |
| <i>Sal.</i> | Juan de Salazar |
| <i>Salm.</i> | Alfonso Salmerón |
| <i>Sanfel.</i> | Tommaso Sanfelice |
| <i>Sarac.</i> | Giovanni Michele Saraceni |
| <i>Sarr.</i> | Petrus Sarra |
| <i>Schatz.</i> | Kaspar Schatzgeyer |
| <i>Scrut.</i> | <i>Cercetare a Sfintei Scripturi</i> |
| <i>Seg.</i> | Ioan de Segovia |
| <i>Diff.</i> | <i>Probleme ridicate de către ambasadorii Sfântului Conciliu de la Basel</i> |
| <i>Diff. pot.</i> | <i>Despre deosebirea dintre puteri</i> |
| <i>Eccl.</i> | <i>Despre sfințenia de neclintit a Bisericii</i> [De insuperabili sanctitate ecclesiae] |
| <i>Gabr.</i> | <i>Justificare a sentinței pronunțate împotriva lui Gabriele</i> [Condulmaro], fostul papă Eugeniu al IV-lea |
| <i>Gl. Eug.</i> | <i>Glosă pe marginea bulei fostului papă Eugeniu</i> |

| | |
|--------------------------------|--|
| <i>Hist. Conc. Bas.</i> | <i>Istorie a evenimentelor Conciliului general de la Basel</i> |
| <i>Mat. haer.</i> | <i>Despre problema ereziei</i> |
| <i>Mod.</i> | <i>Modul și forma prin care Conciliul le-a îngăduit ambasadiorilor papei să prezideze</i> |
| <i>Narr. conf.</i> | <i>Istoric al conflictului dintre Conciliul de la Basel și papa Eugeniu al IV-lea</i> |
| <i>Neutr.</i> | <i>Despre chestiunea neutralității principilor</i> |
| <i>Prop. sec.</i> | <i>A doua propunere</i> |
| <i>Regn.</i> | <i>Despre noua împărăție, care este Biserica [De novo regno, quod est ecclesia]</i> |
| <i>Sept. not.</i> | <i>Șapte lucruri notabile cu privire la erezie</i> |
| <i>Sim.</i> | <i>Despre simonie</i> |
| <i>Utraq.</i> | <i>Dovezi privind faptul că împărtășirea sub ambele specii a laicilor nu este necesară prin poruncă divină [Allegationes, quod communio sub utraque specie non est necessitate divine praecepti quantum ad plebem]</i> |
| <i>Sent. Remon.</i> | <i>Declarație a protestatarilor [Sententia Remonstrantium]</i> |
| <i>Serip.</i> | <i>Girolamo Seripando</i> |
| <i>Concup.</i> | <i>Despre concupiscență</i> |
| <i>Decr. just. form. alt.</i> | <i>A doua formă a proiectului de decret privind îndreptățirea [Decreti de justificatione forma altera per eundem]</i> |
| <i>Decr. just. form. prim.</i> | <i>Prima formă a proiectului de decret privind îndreptățirea [Decreti de justificatione forma prima per F. Hieronymum Seripandum]</i> |
| <i>Just.</i> | <i>Despre îndreptățire</i> |
| <i>Libr. Scrip.</i> | <i>Despre cărțile Sfintei Scripturi [De libris sacrae scripturae]</i> |
| <i>Pecc. orig.</i> | <i>Despre păcatul originar [De peccato originali]</i> |
| <i>Sacr.</i> | <i>Despre Sfintele Taine</i> |
| <i>Trad.</i> | <i>Despre tradiții</i> |
| <i>Serm. conc. Const.</i> | <i>Predici rostite în timpul Conciliului de la Constanza</i> |
| <i>Serv.</i> | <i>Michael Servetus</i> |
| <i>Dial.</i> | <i>Două dialoguri despre Treime</i> |
| <i>Ep. Calv.</i> | <i>Epistole către Calvin</i> |
| <i>Fid. just.</i> | <i>Despre credință și dreptatea împărăției lui Hristos [De fide et justitia regni Christi]</i> |
| <i>Trin.</i> | <i>Despre Treime</i> |
| <i>Trin. err.</i> | <i>Despre erorile Treimii</i> |
| <i>Sevrl. Comm.</i> | <i>Ercole Severoli. Comentarii pe marginea Conciliului de la Trident [De concilio Tridentino commentarius]</i> |
| <i>Sib. Art.</i> | <i>Confesiunea de la Schleithem [Brüderliche vereynigung etzlicher kinder Gottes siben Artickel betreffend]</i> |
| <i>Sib. Bek.</i> | <i>Siebert de Beka</i> |
| <i>Repr. err.</i> | <i>Condamnare a șase erori [ale lui Marsilius de Padova]</i> |
| <i>Sig. Ep.</i> | <i>Împăratul Sigismund. Epistole</i> |
| <i>Sixt. IV.</i> | <i>Papa Sixtus al IV-lea</i> |
| <i>Cum. Praeex.</i> | <i>Cum praeexcelsa</i> |
| <i>Grav.</i> | <i>Grave nimis</i> |
| <i>Snds. Serm.</i> | <i>Edwin Sandys. Predici</i> |
| <i>Soc.</i> | <i>Faustus Socinus [Fausto Sozzini]</i> |
| <i>Auct. Scrip.</i> | <i>Despre autoritatea Sfintei Scripturi</i> |
| <i>Cat.</i> | <i>Catehism</i> |

| | |
|----------------------|--|
| <i>Cat. fr.</i> | <i>Fragmente de catehism</i> |
| <i>Conc. Chr.</i> | <i>Comentariu la Predica de pe Munte [Concionis Christi quae habetur capite 5., 6., et 7. apud Matthaeum Evangelistam, Explicatio]</i> |
| <i>Ep. In.</i> | <i>Comentariu la Întîia Epistolă a Sfîntului Ioan</i> |
| <i>Prol. Ev. In.</i> | <i>Explicație pe marginea Prologului la Evanghelia după Ioan</i> |
| <i>Resp. Dav.</i> | <i>Răspuns către Francis David</i> |
| <i>Rom. 7.</i> | <i>Despre un pasaj din capitolul al șaptelea al Epistolei lui Pavel, apostolul, către Romani</i> |
| <i>Serv.</i> | <i>Iisus Hristos Mintuitorul [De Jesu Christo Salvatore]</i> |
| <i>Var. loc.</i> | <i>Explicația unor pasaje din Sfînta Scriptură [Explicatio variorum Sacrae Scripturae locorum]</i> |
| <i>Sol.</i> | <i>Antonius Solisius</i> |
| <i>Speng. Ld.</i> | <i>Lazarus Spengler. Imnuri [Lieder]</i> |
| <i>Staph.</i> | <i>Joannes Lucius Staphyleus</i> |
| <i>Stapl.</i> | <i>Thomas Stapleton</i> |
| <i>Ant. ev.</i> | <i>Antidot evanghelic împotriva ereziilor acestor vremuri. Lyon, 1595</i> |
| <i>Apol.</i> | <i>Pledoarie pentru regele catolic Filip al II-lea al Spaniei. Constanț, 1592</i> |
| <i>Count.</i> | <i>Ripostă adresată lui Hornes Blaste împotriva lui Feckenham</i> |
| <i>Fort.</i> | <i>O fortăreață a credinței sădită întîia oară printre noi, englezii</i> |
| <i>Pr. Bed.</i> | <i>Prefață la Istoria Bisericii Angliei, întocmită de Beda Venerabilul, englezul. Anvers, 1565</i> |
| <i>Ret.</i> | <i>Ripostă față de neadevărurile rostite de Jewelles</i> |
| <i>Tr. Thom.</i> | <i>De trei ori Tbma. Douai, 1588</i> |
| <i>Steph. Sest.</i> | <i>Stephanus a Sestino</i> |
| <i>Stl.</i> | <i>Tommaso Stella</i> |
| <i>Stoeck. Ep.</i> | <i>Ulrich Stöcklin. Epistole</i> |
| <i>Strig.</i> | <i>Victorinus Strigel</i> |
| <i>Decl.</i> | <i>Declarație</i> |
| <i>Hum. vir.</i> | <i>Doctrina puterilor omului sau a liberului arbitru [Locus de humanis viribus seu libero arbitrio]</i> |
| <i>Suar.</i> | <i>Francisco de Suárez</i> |
| <i>Div. sub.</i> | <i>Despre substanța divină</i> |
| <i>Grat.</i> | <i>Despre har</i> |
| <i>Praed.</i> | <i>Despre predestinarea divină și predestinarea la osînda veșnică</i> |
| <i>Sacr.</i> | <i>Despre Taine</i> |
| <i>Succ. Anabap.</i> | <i>Sucesiunea anabaptistă</i> |
| <i>Syn. Dord.</i> | <i>Sinodul de la Dort [Dordrecht]</i> |
| <i>Can.</i> | <i>Canoane</i> |
| <i>Rej. err.</i> | <i>Combaterea erorilor</i> |
| <i>Sess.</i> | <i>Reuniuni</i> |
| <i>Tab.</i> | <i>Nicolaus Trecensis Gallus Taborel</i> |
| <i>Tap.</i> | <i>Orat. Ruard Tapper. Discursuri</i> |
| <i>Tel.</i> | <i>Telephorus de Cosenza</i> |
| <i>Pr. schism.</i> | <i>Despre cauzele, starea, cunoașterea și sfîrșitul prezentei schisme</i> |
| <i>Vet. Nov.</i> | <i>Starea Bisericii în Vechiul și Noul Testament [Qualiter fuit status Ecclesiae in Veteri et Novo Testamento]</i> |
| <i>Tert. Marc.</i> | <i>Tertulian. Împotriva lui Marcion</i> |
| <i>Thdrc. Nm.</i> | <i>Dietrich de Nieheim [Theodericus de Nyem]</i> |

| | |
|--------------------|--|
| <i>Avis.</i> | <i>Recomandări cu privire la unirea și reformarea membrilor și ierarhilor [Bisericii]</i> |
| <i>Conc.</i> | <i>Conciliul</i> |
| <i>Convoc.</i> | <i>Despre convocarea conciliilor generale</i> |
| <i>Int. Pac.</i> | <i>Introducere întru pace și unire</i> |
| <i>Invec.</i> | <i>Invectivă la adresa papei Ioan al XXIII-lea</i> |
| <i>Mod.</i> | <i>Despre căile de unire și reformare a Bisericii într-un conciliu universal</i> |
| <i>Nem. un.</i> | <i>Nădejdea unirii [Nemus unionis]</i> |
| <i>Not.</i> | <i>Înștiințare către toți și toate</i> |
| <i>Schism.</i> | <i>Despre schismă</i> |
| <i>Thes. Bern.</i> | <i>Tezele de la Berna</i> |
| <i>Thes. Laus.</i> | <i>Tezele de la Lausanne</i> |
| <i>Tom. Aq.</i> | <i>Toma de Aquino</i> |
| <i>S.T.</i> | <i>Summa Theologica</i> |
| <i>Sent.</i> | <i>Comentariu la Sentințe</i> |
| <i>Tom. Cel.</i> | <i>Toma de Celano</i> |
| <i>Vit. prim.</i> | <i>Prima Viață [a lui Francisc de Assisi] [Vita prima]</i> |
| <i>Tom. Kemp.</i> | <i>Toma de Kempis</i> |
| <i>Cant.</i> | <i>Cântări [Cantica]</i> |
| <i>Disc. cl.</i> | <i>Despre disciplina monahală</i> |
| <i>Doct. juv.</i> | <i>Carte despre doctrină pentru folosul tinerilor</i> |
| <i>Epit. mon.</i> | <i>Epitaf pentru monahi</i> |
| <i>Fid. disp.</i> | <i>Despre cel ce împarte cu credință sfintele dispense</i> |
| <i>Im. Chr.</i> | <i>Urmarea lui Hristos</i> |
| <i>Inc.</i> | <i>Meditație pe tema intrupării lui Hristos</i> |
| <i>Mort. vit.</i> | <i>Despre viața supusă suferințelor pentru Hristos [De mortificata vita pro Christo]</i> |
| <i>Orat.</i> | <i>Rugăciuni [Orationes]</i> |
| <i>Rec. frag.</i> | <i>Despre recunoașterea propriei slăbiciuni</i> |
| <i>Serm. Dom.</i> | <i>Predici despre viața și pătimirea Domnului [Sermones de vita et passione Domini]</i> |
| <i>Serm. frat.</i> | <i>Predici către frați [Sermones ad fratres]</i> |
| <i>Serm. nov.</i> | <i>Predici către neofiti</i> |
| <i>Soliloq.</i> | <i>Solilocviu</i> |
| <i>Spir. ex.</i> | <i>Carte de exerciții spirituale</i> |
| <i>Tr. tabern.</i> | <i>Despre sărăcie, smerenie și răbdare : despre cele trei sfinte porunci</i> |
| <i>Vall. lil.</i> | <i>Valea crinilor</i> |
| <i>Vit. Chr.</i> | <i>Rugăciuni și meditații pe tema vieții lui Hristos [Orationes et meditationes de vita Christi]</i> |
| <i>Tom. Sut.</i> | <i>Toma de Sutton</i> |
| <i>Quodlib.</i> | <i>Quodlibeta</i> |
| <i>Thos. Wal.</i> | <i>Thomas Waleys</i> |
| <i>Comp. serm.</i> | <i>Despre cum se scriu predicile</i> |
| <i>Tit.</i> | <i>Gerhard Titius</i> |
| <i>Calx.</i> | <i>Predică la înmormântarea lui Georg Calixtus. Helmstedt, 1656</i> |
| <i>Eccl.</i> | <i>Despre Biserică</i> |
| <i>Tok.</i> | <i>Heinrich Toke</i> |
| <i>Eccl.</i> | <i>Despre Biserică</i> |
| <i>Neutr.</i> | <i>Despre păstrarea neutralității</i> |

- Toss. *Praed.* Daniel Toussain [Tossanus]. *Doctrina predestinării*. Hanovra, 1609
- Trel. Lucas Trelocatius
Schol. inst. *Instituțiile scolastice ale teologiei sacre*. Oxford, 1606
- Trith. Johannes Trithemius
Scrip. eccl. *Despre autorii ecleziastici [De scriptoribus ecclesiasticis]*. Paris, 1512
- Trtn. *Inst.* Francis Turretini. *Doctrinae teologice*. Ediția a 2-a, 3 volume. Geneva, 1688-1689
- Turr. Juan de Torquemada [Johannes de Turrecremata]
Auct. *Despre autoritatea suveranului pontif și a conciliului general*
Aug. Rom. *Replică adresată lui Augustin al Romei*
Or. primat. *Discurs despre primatul papal*
Vot. avis. *Evaluare a recomandării [Votum super avisamento]*
- Ub. Cas. Ubertino de Casale
Arb. vit. *Arborele vieții răstignite a lui Iisus [Arbor vitae crucifixae Jesu]*
Declar. *Declarație*
Decr. *Decret papal*
Rot. *Buturuga mică [Rotulus iste]*
Sanct. ap. *Sfințenia apostolică [Sanctitas apostolica]*
Sanct. vest. *Sfinția Voastră [Sanctitas vestra]*
Tr. scel. *Despre cele trei crime de la Damasc [Super tribus sceleribus Damasci]*
- Univ. Par. Universitatea din Paris
Avis. conc. *Recomandări adresate conciliului general*
Ep. *Epistole*
- Urs. Zacharias Ursinus
Admon. *Mustrare*
Apol. Cat. *Pledoarie în sprijinul Catehismului de la Heidelberg*
Aug. Conf. *Doctrina și apologia Confesiunii de la Augsburg*
Ex. ver. doct. *Exegeză asupra adevăratei doctrine despre Cina Domnului nostru Iisus Hristos [Exegesis verae doctrinae de sacra Domini nostri Jesu Christi coena]*
Expl. Cat. *Explicații pe marginea Catehismului de la Heidelberg*
Fract. pan. *Despre ritualul frângerii pînii la Sfînta Cină [De ritu fractionis panis in S. Coena]*
Loc. theol. *Teme teologice*
- Vall. Lorenzo Valla
Annot. *Adnotări pe marginea Noului Testament*
Don. Const. *Despre Donația lui Constantin*
Enc. Thos. Aq. *Elogiu închinat lui Toma de Aquino*
Euch. *Predică despre Taina Euharistiei*
Lib. arb. *Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Prof. rel. *Despre profesiunea celor religioși*
Volup. *Despre dorință și despre adevăratul bine [De voluptate, ac de vero bono]*
- Vauch. Robert Vauchop
- Veg. Andreas de Vega
Form. decr. just. *Formulă pentru hotărîrea cu privire la îndreptățire*
Opusc. just. *Mic tratat despre îndreptățire, har și merite*. Veneția, 1546

| | |
|-----------------------|--|
| <i>Trid.</i> | <i>Prezentare și pledoarie în favoarea hotărârii tridentine cu privire la îndreptățire. Veneția, 1548</i> |
| Vas. <i>Spir.</i> | Vasile de Cezareea. <i>Despre Duhul Sfânt</i> |
| Vig. | Marco Vigerio della Rovere |
| Vinc. <i>Ler.</i> | Vincentiu de Lerin |
| <i>Comm.</i> | <i>Cartea spre aducere aminte</i> |
| Visdom. | Franciscus Visdominus [Vicedominus] |
| Vit. <i>Furn.</i> | Vital du Four [Vitalis de Furno] |
| <i>An.</i> | <i>Despre suflet și puterile lui [De anima et ejus potentiis]</i> |
| <i>Quodlib.</i> | <i>Quodlibeta</i> |
| <i>Rer. princ.</i> | <i>Despre principiul primordial al lucrurilor [De rerum principio]</i> |
| Vos. | Melchior Vosmedianus [Bosmedianus] |
| Walp. <i>Art.</i> | Peter Walpot. <i>Cartea articolelor</i> |
| West. | Joachim Westphal |
| <i>West. Conf.</i> | <i>Confesiunea de credință de la Westminster</i> |
| Wic. | Georg Witzel [Wicelius] |
| <i>Apol.</i> | <i>Apologia. Leipzig, 1535</i> |
| <i>Aug.</i> | <i>Sfântul Augustin Despre viața creștină. Leipzig, 1539</i> |
| <i>Cat. eccl.</i> | <i>Catehismul Bisericii. Leipzig, 1535</i> |
| <i>Cred.</i> | <i>În ce fel este folosit cuvîntul „credință” în Sfînta Scriptură [Quibus modis credendi verbum accipiatur in Sacris literis]. Leipzig, 1535</i> |
| <i>Euch.</i> | <i>Despre Sfînta Euharistie sau liturghie. Leipzig, 1534</i> |
| <i>Hag.</i> | <i>Hagiologie. Mainz, 1541</i> |
| <i>Hom. orth.</i> | <i>Omilii ortodoxe. Mainz, 1546</i> |
| <i>Luth. art.</i> | <i>Răspuns la articolele [de la Smalcald ale] lui Martin Luther</i> |
| <i>Purg.</i> | <i>Despre problema focului din Purgatoriu. Köln, 1545</i> |
| <i>Pus.</i> | <i>Despre penitență, confesiune și excomunicare [Von der Pusse, Beicht und Bann]. Leipzig, 1534</i> |
| <i>Ret. Luth.</i> | <i>Demascare a luteranismului [Retectio Lutherismi]. Leipzig, 1538</i> |
| Wil. <i>Oc.</i> | William Ockham |
| <i>Ben.</i> | <i>Tratat împotriva papei Benedict al XII-lea</i> |
| <i>Brev.</i> | <i>Scurtă declarație despre principatul tiranic [Breviloquium de principatu tyrannico]</i> |
| <i>Corp.</i> | <i>Despre trupul lui Hristos [De corpore Christi]</i> |
| <i>Dial.</i> | <i>Dialog</i> |
| <i>Ep. frat. min.</i> | <i>Epistolă către călugării minoriși</i> |
| <i>Imp. et pont.</i> | <i>Despre puterea împăraților și pontifilor</i> |
| <i>Jn.</i> | <i>Împotriva papei Ioan al XXII-lea</i> |
| <i>Op. XC. Dier.</i> | <i>Lucrarea celor nouăzeci de zile</i> |
| <i>Pot. pap.</i> | <i>Opt întrebări despre puterea papei</i> |
| <i>Praed.</i> | <i>Predestinare și preștiința lui Dumnezeu</i> |
| <i>Sacr. alt.</i> | <i>Despre Taina Sfîntului Altar</i> |
| Wil. <i>War.</i> | William de Ware |
| Wolf. | Johannes Wolfius |
| <i>Eut. Luth.</i> | <i>Dovadă că învinuirea de eutihianism îndreptată împotriva luteranilor este neîntemeiată. Wittenberg, 1680</i> |
| Wyc. | John Wycliffe |
| <i>Apost.</i> | <i>Despre apostazie</i> |
| <i>Ben. inc.</i> | <i>Despre sfînta întrupare [De benedicta incarnacione]</i> |
| <i>Civ. dom.</i> | <i>Despre stăpinirea civilă</i> |

| | |
|------------------------|--|
| <i>Comp. hom.</i> | <i>Despre alcătuirea omului [De compositione hominis]</i> |
| <i>Dial.</i> | <i>Dialog</i> |
| <i>Eccl.</i> | <i>Despre Biserică</i> |
| <i>Euch.</i> | <i>Despre Euharistie</i> |
| <i>Serm.</i> | <i>Predici</i> |
| <i>Zab.</i> | <i>Francesco Zabarella</i> |
| <i>Ben. XIII.</i> | <i>Raport al comisiei în legătură cu papa Benedict al XIII-lea</i> |
| <i>Schism.</i> | <i>Despre schisma epocii sale</i> |
| <i>Zür. Einleit.</i> | <i>Introducerea de la Zürich [Züricher Einleitung]</i> |
| <i>Zw.</i> | <i>Ulrich Zwingli</i> |
| <i>Act.</i> | <i>Acțiunea sau folosirea Cinei Domnului</i> |
| <i>Amic. exeg.</i> | <i>Exegeză amicală</i> |
| <i>Apol. Arch.</i> | <i>Apologie pentru început și sfârșit [Apologeticus Archeteles]</i> |
| <i>Art. LXVII.</i> | <i>Cele 67 de articole</i> |
| <i>Bek.</i> | <i>Replică la „Confesiunea [lui Luther] cu privire la Cina Domnului”</i> |
| <i>Bgn.</i> | <i>Replică la o epistolă către Johann Bugenhagen</i> |
| <i>Can. miss.</i> | <i>Despre canonul liturghiei</i> |
| <i>Ec.</i> | <i>Replici către Johann Eck</i> |
| <i>Ems.</i> | <i>Replică adresată lui Hieronymus Emser</i> |
| <i>Fid. rat.</i> | <i>Mărturisire de credință [Fidei ratio]</i> |
| <i>Gen.</i> | <i>Adnotări la Geneză</i> |
| <i>Ger.</i> | <i>Despre dreptatea divină și cea omenească [Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit]</i> |
| <i>Hub.</i> | <i>Replică la „Cartea despre botez” a lui Balthasar Hubmaier</i> |
| <i>Klar.</i> | <i>Claritatea și certitudinea sau puterea cuvîntului lui Dumnezeu</i> |
| <i>Mar.</i> | <i>O predică despre Fecioara Maria, Preacurata Maică a lui Dumnezeu</i> |
| <i>Ord.</i> | <i>Hotărîre a Bisericii creștine din Zürich</i> |
| <i>Pecc. orig.</i> | <i>Despre păcatul originar [De peccato originali]</i> |
| <i>Prov.</i> | <i>Despre providența lui Dumnezeu</i> |
| <i>Schl.</i> | <i>Explicație și dovadă în sprijinul Concluziilor sau Articolelor [Utzlegen und gründ der schluszreden oder artickeln]</i> |
| <i>Speis.</i> | <i>Despre libertate în ceea ce privește hrana [Von Erkiesen und Freiheit der Speisen]</i> |
| <i>Subsid.</i> | <i>Sprijin și concluzie în ceea ce privește Euharistia [Subsidium sive coronis de eucharistia]</i> |
| <i>Supplic. Hug.</i> | <i>Rugămintea adresată episcopului Hugo de Constanț</i> |
| <i>Tf.</i> | <i>Despre botez [Von dem Tbuff]</i> |
| <i>Unt.</i> | <i>O lămurire clară în legătură cu Cina lui Hristos [Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi]</i> |
| <i>Val. Comp.</i> | <i>Replică adresată lui Valentin Compar</i> |
| <i>Ver. fals. rel.</i> | <i>Comentariu despre adevărata și falsa religie [Commentarius de vera et false religione]</i> |
| <i>Vorsch.</i> | <i>Propunere privind icoanele și liturghia [Vorschlag wegen der Bildern und der Messe]</i> |
| <i>Wort.</i> | <i>Despre faptul că aceste cuvinte, „Acesta este trupul Meu”, vor păstra întotdeauna vechiul lor înțeles</i> |

Ediții și colecții

- Act. Remon.** *Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum remonstrantium.* Harderwijk, 1620.
- Act. Syn. Dord.** *Acta Synodi ... Dorti habitae.* Dort, 1620.
- AFH** *Archivum Franciscanum historicum.* 1909-.
- Alberigo-Jedin** Alberigo, Giuseppe și Jedin, Hubert (ed.), *Conciliorum oecumenicorum decretae*, ediția a doua, Basel, 1962.
- ALKGMA** *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, editată de Heinrich Denifle și Franz Ehrle, 7 volume, Berlin și Freiburg, 1885-1900.
- Allen** Allen, Perry Stafford (ed.) *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 volume, Oxford, 1906-1958.
- AnalFranc** *Analecta Franciscana*, Quaracchi și Florența, 1885-.
- Argentré** Argentré, Charles Du Plessis d', (ed.), *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, 3 volume, Paris, 1728.
- Arquillière** Arquillière, Henri Xavier (ed.), Jacobus de Viterbo, *De regimine christiano.* Paris, 1926.
- Baliæ** Baliæ, Charles (ed.), *J. Duns Scoti opera omnia*, Roma, 1950-.
- Baronius** Baronius, Caesar, *Annales ecclesiastici*, 38 de volume, Lucca, 1738-1759.
- Barth-Niesel** Barth, Peter și Niesel, Wilhelm (ed.), *Johannis Calvini opera selecta*, 5 volume, München, 1926-1936.
- Bek.** *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, ediția a doua, Göttingen, 1952.
- Beltrán** Beltrán de Heredia, Vincente (ed.), *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia: Textos y documentos*, Madrid, 1968.
- BezTract** *Theodori Bezae Vezelii ... Tractationes theologicae*, ediția a doua, 3 volume în 1, Geneva, 1582.
- BFP** *Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant*, 8 volume, Amsterdam, 1656-1692.
- BFS** *Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi*, Quaracchi, 1903-.
- Bibl. Mar.** *Bibliotheca Mariana Medii Aevi.* Sibenik, 1931-.
- Bibl. Thom.** *Bibliothèque Thomiste*, Le Saulchoir, 1921-.
- Birch** Birch, T. Bruce (ed.), *The „De Sacramento Altaris” of William of Ockham*, Burlington, Iowa, 1930.
- Böhmer** Böhmer, Heinrich (ed.), *Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer*, ediția a doua, Berlin, 1933.
- Borgnet** Borgnet, Auguste (ed.), *B. Alberti Magni ... Opera omnia*, 37 de volume, Paris, 1890-1899.
- BPIR** *Bibliothek des königlichen preussischen historischen Instituts in Rom*, Tübingen și Roma, 1905-.
- BPP** *Biblioteka pisarzów polskich*, Wrocław, 1962-.
- Brampton** Brampton, C. Kenneth (ed.), *The Defensor Minor of Marsilius of Padua*, Birmingham, 1922.
- BRN** *Bibliotheca Reformatoria Neederlandica*, 10 volume, Haga, 1903-1914.
- Bruni** Bruni, Gerardo (ed.), *Incerti auctoris impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*, Vatican, 1942.

- Brunschvicg Brunschvicg, Léon C. (ed.), Blaise Pascal. *Oeuvres complètes*, 14 volume, Paris, 1904-1914.
- Bufano Bufano, Antonietta (ed.), *Opere Latine di Francesco Petrarca*, 2 volume, Torino, 1975.
- CB *Concilium Basiliense: Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, 8 volume, Basel, 1896-1936.
- CCath *Corpus Catholicorum*, Münster, 1919-.
- CCSL *Corpus christianorum. Series latina*, Turnhout, Belgia, 1953-.
- Charland Charland, Thomas M. (ed.), *Artes praedicandi: Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, Paris și Ottawa, 1936.
- ChristRest *Christianismi Restitutio*, Nürnberg, 1790.
- Coll. Lac. *Collectio Lacensis sive Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, Roma, 1964.
- Com. *Comenium*, Praga, 1900-.
- Combes Combes, André (ed.), *Ioannis Carlerii de Gerson „De mystica theologia”*, Lugano, 1958.
- Cotta Cotta, Johann Friedrich (ed.), Johann Gerhard, *Loci theologici*, 20 volume, Tübingen, 1762-1789.
- Coville Coville, Alfred (ed.), *Le traité de la ruine de l'église de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, Paris, 1936.
- CR *Corpus Reformatorum*, Berlin și Leipzig, 1834-.
- CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena, 1866-.
- CT *Concilium Tridentium: Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova Collectio*, Freiburg, 1901-.
- Davis Davis, Charles T. (ed.), Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, reeditare, Torino, 1961.
- Davy Davy, Marie Madeleine (ed.), *Guillelmi a Sancto Theodorico Epistola ad fratres de Monte Dei*, Paris, 1940.
- De Groot de Groot, Pieter (ed.), *Hugonis Grotii Opera omnia theologica*, 3 volume în 4, Londra, 1679.
- Delorme Delorme, Ferdinandus M. (ed.), Vitalis de Furno, *Quodlibeta tria*, Roma, 1947.
- Denifle-Châtelain Denifle, Heinrich și Châtelain, Emile (ed.), *Chartularium universitatis Parisiensis*, 4 volume, Paris, 1889-1897.
- Denzinger-Schönmetzer Denzinger, Heinrich și Schönmetzer, Adolf (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ediția a treizeci și doua, Barcelona, 1963.
- Döllinger Döllinger, Johann Joseph Ignaz von (ed.), *Quaestio domini Ioannis Palomar... cui pariendum est*, în *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, 2:414-41, Regensburg, 1863.
- Dotti Dotti, Ugo (ed.), *Epistole di Francesco Petrarca*, Torino, 1978.
- DRTA *Deutsche Reichstagsakten*, München, 1867-.
- Du Pin Du Pin, Louis-Ellies (ed.), *Joannis Gersonii... opera omnia*, 5 volume, Anvers, 1706.
- Dykman Dykmans, Marc (ed.), *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*. Roma, 1973.
- Ed. Leon. S. Thomae Aquinatis opera omnia, iussu Leonis XIII edita, Roma, 1882-.
- Emmen Emmen, Aquilinus (ed.), *Petri de Candia, O.F.M. (Alexandri V Papae Pisani) Tractatus de immaculata Dei parae conceptione*, Quaracchi, 1955.

- ERL** *English Recusant Literature, 1558-1640*, 394 de volume, Menston, Anglia, 1968-1979.
- Faber** Faber Stapulensis, Jacobus (ed.), *Nicolai Cusae Cardinalis Opera*, 3 volume, Paris, 1514, reeditare, Frankfurt, 1962.
- Fèvre** Fèvre, Justinus (ed.), *Acta Concilii constanciensis*, 4 volume, Münster, 1896-1928.
- FIP** *Franciscan Institute Publications*, Sfântul Bonaventura, N.Y., 1951-.
- Oph** *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica.*
- Oth** *Guillelmi de Ockham Opera Theologica.*
- Txt** *Text Series.*
- Flajšhans** Flajšhans, V. și Komínková, Maria (ed.), *Spisy M. Jana Husi*, 3 volume, Praga, 1903-1907.
- FRA** *Fontes rerum Austricarum*, Viena, 1849-.
- Friedberg** Friedberg, Emil Albert (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, 2 volume, Leipzig, 1879-1881.
- Galeota** Galeota, Gustavo (ed.), *Bellarmino contra Baio a Lovanio*, Roma, 1966.
- Gardner** Gardner, W.H. (ed.), *Poems of Gerard Manley Hopkins*, ediția a treia, New York și Londra, 1961.
- Gerberon** Gerberon, G. (ed.), Michel Baius. *Opera*, Köln, 1696.
- Glorieux** Glorieux, Palémon Jean (ed.), Jean Gerson. *Oeuvres complètes*, 10 volume, Paris, 1960-1973.
- Goldast** Goldast, Melchior (ed.), *Monarchia S. Romani imperii: sive tractatus de jurisdictione imperiali et pontificia*, 3 volume, Frankfurt, 1611-1614.
- Goodspeed** Goodspeed, E.J. (ed.), *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1915.
- Graesse** Graesse, Th. (ed.), Jacob de Voraigue, *Legenda aurea*, ediția a doua, Regensburg, 1891.
- Grisar** Grisar, Hartmann (ed.), *Jacobi Lainez... Disputationes Tridentinae*, 2 volume, Innsbruck, 1886.
- Hardt** Hardt, Hermann von der (ed.), *Magnum oecumenicum Constantiense Concilium*, 7 volume, Frankfurt și Leipzig, 1697-1742.
- Harvey** Harvey, W.W. (ed.), *Sancti Irenaei... Adversus Haereses*, 2 volume, Cambridge, 1857.
- Heidelberg** *Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Leipzig, 1932-.
- Heimpel** Heimpel, Hermann (ed.), Dietrich de Nieheim, *Circa convocatio-nem generalium conciliorum. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse* (1929-1930), pp. 30-61.
- Herrison** Herrison, Hendrick Jansz (ed.), Menno Simons, *Opera omnia theologica*. Amsterdam, 1681.
- Hocedez** Hocedez, Edgar (ed.), *Aegidii Romani „Theoremata de esse et essentia”*, Louvain, 1930.
- Hödl** Hödl, Ludwig (ed.), Ioan de Paris, *De confessionibus audiendis (Quaestio disputata Parisius de potestate papae)*, München, 1962.
- Hoffmann** Hoffmann, Fritz (ed.), *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell: Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1959.

- Hrabák Hrabák, Josef (ed.), *Jan Hus: Knížky o svatokupectví*, Praga, 1954.
- Koch-Riedl Koch, Joseph și Riedl, John O. (ed.), *Aegidius de Roma, Errores philosophorum*, Milwaukee, 1944.
- Kotter Kotter, Bonifatius (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, Berlin, 1969-.
- KRA *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, Stuttgart, 1902-.
- Krämer Krämer, Werner. *Konsens und Rezeption: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster, 1980.
- Kuyper Kuyper, Abraham (ed.), *Joannis a Lasco opera*, 2 volume, Amsterdam, 1866.
- Ladner Ladner, Pascal, „Johannes von Segovias Stellung zur Präidentenfrage des Basler Konzils”. *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 62 (1968), pp. 1-113.
- LB *Erasmi opera omnia* (ed.), Jean Leclerc, 10 volume, Leiden, 1703-1706.
- Leclercq-Rochais Leclercq, Jean, și Rochais, Henri (ed.), *Sancti Bernardi Opera*, Roma, 1957-.
- Lo Grasso Lo Grasso, Joannes B. (ed.), *Ecclesia et status: Fontes selecti historiae juris publici ecclesiastici*, ediția a doua, Roma, 1952.
- Lyon *Opuscula omnia reverendi D. Thomae de Vio*, Lyon, 1585.
- Maccarrone Maccarrone, Michele (ed.), „Una questione inedita dell'Olivi sull' infallibilità del papa”, *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 3 (1949), pp. 309-343.
- Mandonnet Mandonnet, Pierre (ed.), *S. Thomae Aquinatis... Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, 4 volume, Paris, 1929-1947.
- Mansi Mansi, J.D. (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florența, 1759-1798.
- Martène-Durand Martène, Edmond și Durand, Ursin (ed.), *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, 9 volume, Paris, 1724-1733.
- Matteini Matteini, Nevio (ed.), *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del „De Reprobatione Monarchiae”*, Padova, 1958.
- MBP *Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*. Lyon, 1677-1707.
- MC *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*, 4 volume, Viena și Basel, 1857-1936.
- Meihuizen Meihuizen, H.W. (ed.), Menno Simons, *Das Fundament des Christelycken Leers*, Haga, 1967.
- Meneghin Meneghin, Vittorino (ed.), *Scritti inediti di Fra Alvaro Pais*, Lisabona, 1969.
- MGH *Monumenta Germaniae Historica*, Berlin, 1826-.
- QGMA *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*.
- Sch *Schriften des Reichsinstituts für altere deutsche Geschichtskunde*.
- St. *Staatsschriften des späteren Mittelalters*.
- Miller Miller, Perry et. al. (ed.), *The Works of Jonathan Edwards*, New Haven, 1957-.
- Mirbt-Aland Mirbt, Carl și Aland, Kurt (ed.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, ediția a șasea, Tübingen, 1967.

- Moule Moule, Handley Carr Glyn (ed.), *Bishop Ridley on the Lord's Supper*, Londra, 1895.
- Moxon Moxon, R.S. (ed.), Vincent de Lérins, *Commonitorium*, Cambridge, 1915.
- MPPR *Monumenta politica et philosophica [humanistica] raria*, Torino, 1959-.
- Müller Müller, Ernst Friedrich Karl (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.
- Mylius Mylius, Arnoldus (ed.), *Ruardi Tapperi... opera*, Köln, 1582.
- Niemeyer Niemeyer, Hermann Agathon (ed.), *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig, 1840.
- Niesel Niesel, Wilhelm, (ed.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München, [1938].
- Nolan Nolan, Kieran, *The Immorality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome*, Roma, 1967.
- Oakley Oakley, Francis, *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, New Haven, 1964.
- Oberman-Courtenay Oberman, Heiko Augustinus și Courtenay, William J., cu Zerfoss, Daniel E. (ed.), Gabriel Biel, *Canonis misse expositio*, 4 volume, Wiesbaden, 1963-1967.
- Oberman-Zerfoss Oberman, Heiko Augustinus și Zerfoss, Daniel E., cu Courtenay, William J. (ed.), „*Defensorium obedientiae apostolicae*” et alia documenta, Cambridge, Mass., 1968.
- Opettex *Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia : Series scholastica*, Münster, 1926-.
- Palacký Palacký, František (ed.), *Documenta Mag. Joannis Hus*, Praga, 1869.
- Parker Parker, Thomas Henry Lewis (ed.), *Iohannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, Leiden, 1981.
- Petrů Petrů, Eduard (ed.), Petr Chelčický, *Drobné spisy*, Praga, 1966.
- Pez Pez, Bernhard (ed.), *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 6 volume, Augsburg, 1721-1729.
- PG *Patrologia graeca*, Paris, 1857-1866.
- PL *Patrologia latina*, Paris, 1878-1890.
- Plitt-Kolde Plitt, Gustav Leopold și Kolde, Theodor (ed.), *Die Loci communes Philip Melancthon's in ihrer Urgestalt*, ediția a patra, Leipzig și Erlangen, 1925.
- Pohl Pohl, Michael Joseph (ed.), *Thomae Hermeken a Kempis... Opera omnia*, 7 volume, Freiburg, 1902-1922.
- Pram. *Sbírka pramenů českého hnutí náboženského ve XIV. AXV století*, Praga, 1903-.
- Preuss Preuss, Edward (ed.), Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, Berlin, 1861.
- Previté-Orton Previté-Orton, Charles William (ed.), *The Defensor pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928.
- PS The Parker Society of the Publication of the Works of the Fathers and Early Writers of the Reformed English Church, *Publications*. 55 de volume, Cambridge, 1841-1855.
- QFRG *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Gütersloh, 1911-.
- QMR *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, 4 volume, Leipzig și Berlin, 1928-1936.

- Quaracchi *Doctoris seraphici S. Bonaventurae... opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902.
- Rabeneck Rabeneck, Johannes (ed.), Luis de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis... concordia*, Oña-Madrid, 1953.
- Rembert Rembert, Karl, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich*, Berlin, 1899.
- Reuter Reuter, Quirinus (ed.), *D. Zachariae Ursini... opera theologica*, 3 volume. Heidelberg, 1612.
- Ricci Ricci, Pier Giorgio (ed.), Dante Alighieri, *De Monarchia*, Verona, 1965.
- Roche Roche, Evan (ed.), *The „De primo principio” of John Duns Scotus*, Saint Bonaventure, N. Y., 1949.
- Rossi-Bosco Rossi, Vittorio și Bosco, Umberto (ed.), Francesco Petrarca, *Le Familiari*, 4 volume, Florența, 1933-1942.
- Ryba Ryba, Bohumil (ed.), *Betlemské texty*, Praga, 1951.
- Ryšánek Ryšánek, Fr. et al. (ed.), *Spisy Mistra Jana Husi*, Praga, 1959-.
- SA *Studia Anselmiana*, Roma, 1933-.
- Savile Savile, Henry (ed.), Thomas Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*. Londra, 1618, reeditare, Frankfurt, 1964.
- SC *Sources chrétiennes*, Paris, 1940-.
- Schaff Schaff, Simon, *De iurisdictione ... imperiali ac potestate ecclesiastica*, Basel, 1566.
- Schlüsselburg Schlüsselburg, Conradus (ed.), *Haereticorum catalogus*, 13 volume în 8, Frankfurt, 1597-1601.
- Schmaus Schmaus, Michael (ed.), Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, München, 1969.
- Schmitt Schmitt, F.S. (ed.), *Sancti Anselmi opera omnia*, Seckau, Roma, Edinburgh, 1938-1961.
- Schmitz Schmitz, Hermann Joseph (ed.), *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche: Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, 2 volume, Düsseldorf, 1883-1898.
- Scholz Scholz, Richard (ed.), Aegidius de Roma, *De ecclesiastica potestate*, Weimar, 1929.
- Schneemann Schneemann, Gerhard (ed.), *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii Concordia initia et progressus*, Freiburg, 1881.
- Schuler-Schultess Schuler, Melchior și Schultess, Johannes (ed.), *Huldreich Zwinglis Werke*, 8 volume, Zürich, 1829-1842.
- Sedlák Sedlák, Jan (ed.), *Táborské traktáty eucharistické*, Brno, 1918.
- Sikes Sikes, Jeffrey Garrett et. al. (ed.), *Guillelmi de Ockam opera politica*, 3 volume, Manchester, 1940-1963.
- Smolinsky Smolinsky, Heribert, *Domenico de' Domenichi und seine Schrift „De potestate pape et termino eius”*, Münster, 1976.
- ST *Studi e testi*, Roma, 1900-.
- Stegmüller Stegmüller, Friedrich (ed.), *Neue Molinaschriften*, vol. 1 din *Geschichte des Molinismus*, Münster, 1935.
- Stella Stella, P.T. (ed.), *Petrus de Palude. „Tractatus de potestate papae”*, Zürich, 1966.
- Strasbourg *Martini Bucerii auspiciis opera ordinis theologorum Evangelicorum Argentiniensis edita*, Gütersloh și Leiden, 1955-.
- Stupperich Stupperich, Robert (ed.), *Martin Bucers deutsche Schriften*, Gütersloh, 1960-.

- Sylvester Sylvester, Richard S. et al. (ed.), *The Complete Works of St. Thomas More*, New Haven, 1963.
- Thes. Salm. *Theses Salmurienses : Syntagma thesium theologicarum in academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum*, 2 volume, Saumur, 1641.
- Thompson Thompson, Craig R. (ed.), Erasmus, *Inquisitio de fide*, New Haven, 1950.
- Thomson Thomson, Samuel Harrison (ed.), *Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia*, Cambridge, 1956.
- Van Eijl van Eijl, Édouard (ed.), „Les censures des Universités d'Alcalá et de Salamanque et la censure di pape Pie V contre Michel Baius (1565-1567)”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 48 (1953), pp. 719-776.
- Vivès Vivès, L. (ed.), Francisco de Suárez, *Opera*, 28 de volume, Paris, 1856-1861.
- Vooght Vooght, Paul de, *Jacobellus de Stríbro (1429), premier théologien du hussitisme*, Louvain, 1972.
- WA D. Martin Luthers Werke, Weimar, 1883-.
- Br. Briefe
- DB Deutsche Bibel.
- Ti. Tischreden
- Wackernagel Wackernagel, Carl Eduard Philipp (ed.), *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*, 5 volume, Leipzig, 1864-1877.
- Wadding Wadding, Luke et al. (ed.), John Duns Scotus, *Opera omnia*, reeditare, 26 de volume, Paris, 1891-1895.
- Walch Walch, Christian Wilhelm Franz (ed.), *Monimenta medii aevi ex bibliotheca regia Hanoverana*, 2 volume, Göttingen, 1757-1764.
- Walter Walter, Johannes von (ed.), Desiderius Erasmus, *De libero arbitrio Diatribe sive collatio*, ediția a doua, Leipzig, 1935.
- Walther Walther, Carl Ferdinand Wilhelm (ed.), Johann Wilhelm Baier, *Compendium theologiae positivae*, 3 volume, Saint Louis, 1879.
- Werbeck-Hofmann Werbeck, Wifrid și Hofmann, Udo (ed.), *Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, 4 volume, Tübingen, 1973-.
- WLW Wyclif's Latin Works, 35 de volume, Londra, 1883-1914.
- Xiberta Xiberta y Roqueta, Bartolomé Maria, *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*, Barcelona, 1932.
- Ypma Ypma, Eelcko (ed.), *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputationes de quolibet*, 4 volume, Würzburg, 1968-1975.
- Zumkeller Zumkeller, Adolar (ed.), „Ein Sermo Magistralis des Augustinus von Rom, OESA, zur Verteidigung der Immakulata”, in *Studia Scholastico-Scotica* 4, pp. 117-137, Roma, 1968.

Definirea Reformei

În cele patru secole scurse de la moartea lui Toma de Aquino și Bonaventura, în 1274, pînă la nașterea lui Johann Sebastian Bach și a lui Georg Friedrich Händel în 1685, creștinătatea apuseană a cunoscut o serie de transformări fundamentale și de mare amploare în ceea ce privește interpretarea – în însăși definiția lor – a Bisericii și a dogmei. Cele mai multe dintre transformări erau legate, într-un fel sau altul, de Reforma secolului al XVI-lea, care devine astfel, în ea însăși, subiect de studiu academic și dezbateri teologică. Acest secol, începînd cu afișarea celor 95 *de teze* ale lui Luther, în 1517, și terminînd cu izbucnirea Războiului de Treizeci de Ani, în 1618, a reprezentat, în politică și în societate, nu mai puțin decît în teologie și în doctrina Bisericii, un adevărat punct de cotitură în istoria occidentală.

Orice justificare ar avea o asemenea concentrare a atenției asupra secolului al XVI-lea ; totuși, locul Reformei în istoria dezvoltării doctrinei creștine devine limpede doar în contextul acestei istorii globale. Dat fiind faptul că cele mai multe dintre confesiunile creștine din Apus, nu mai puțin romano-catolicismul însuși, își găsesc originea poziției lor doctrinare actuale în conflictele din veacul al XVI-lea, este cu siguranță de înțeles, și probabil inevitabil, ca cititorii care aparțin uneia sau alteia dintre tradițiile doctrinare provenind din perioada Reformei să fie interesați cu precădere de acele capitole, din volumul de față și din cel ce urmează, care se ocupă de „Părinții Bisericii” lor. Însă acele capitole din ambele volume, și implicit cele două volume în ansamblul lor, sînt numai o parte dintr-o istorie globală care coboară pînă la Părinții întregii Biserici catolice ; în contextul acestei istorii globale trebuie înțeleși „Părinții Bisericii” unei anumite confesiuni (cum de altfel au și dorit, în multe cazuri, să fie înțeleși). Vor exista, cum și trebuie să fie, cărți despre doctrina și istoria diferitelor confesiuni, precum și cărți

de „simbolistică comparată”, care stabilesc deosebiri și asemănările dintre aceste denominațiuni; unele dintre ele vor apărea în bibliografia volumului de față. Însă în această lucrare ar fi o greșeală și un motiv de dezamăgire dacă cititorul s-ar îndrepta cu mare grabă spre acele capitole sau paragrafe în care se așteaptă să găsească numele și aspectele familiare ale acestor denominațiuni; căci pe unele dintre ele nu le va găsi cituși de puțin, iar altele se vor bucura de atenție doar în măsura în care aparțin istoriei dezvoltării doctrinei în cadrul tradiției creștine integrale.

Prin urmare, secțiunea centrală a acestei prezentări, din capitolul 3 pînă în capitolul 6, va continua tehnica folosită în volumele anterioare, de organizare pe baza doctrinelor și accentelor doctrinare, chiar dacă preponderența unei doctrine sau a alteia într-o denominațiune sau alta indică faptul că teologii și scrierile confesionale ale denominațiunii respective vor predomina în acel capitol – luterană, în capitolul 3, reformată, în capitolul 4, romano-catolică, în capitolul 5, radicală în capitolul 6. Totuși, în fiecare dintre aceste capitole se va acorda importanță și surselor provenind din alte tradiții confesionale decît cea predominantă în capitol, căci nici o confesiune nu a deținut monopolul asupra doctrinei: un teolog reformat va oferi motto-ul pentru prezentarea doctrinei „luterane” a îndreptățirii¹ prin credință. În plus, organizarea pe baza doctrinelor mai curînd decît în funcție de denominațiuni și confesiuni semnifică faptul că doctrina unei comunități precum Biserica Angliei – luterană prin originile ei intelectuale, catolică prin organizare, reformată prin afirmațiile confesionale oficiale, radicală prin manifestările puritane și, potrivit vechii zicale, „pelagiană prin ceea ce predică, dar augustiniană în cartea de rugăciuni” – nu este concentrată în nici unul dintre capitole, ci răspîndită în mai multe. Căci continuăm să ne îndreptăm atenția către doctrina creștină, definită încă din primele rînduri

1. Am preferat termenul „îndreptățire” termenului „justificare” în primul rînd pentru a reda mai fidel sensul teologic de „a se face drept înaintea ochilor lui Dumnezeu”, în al doilea rînd pentru a fi cît mai aproape de traduceri românești ale pasajelor neo-testamentare legate de acest subiect („îndreptarea adusă de Unul” – Rom. 5,18; „...din fapte se va îndrepta omul...” – Iac. 2,24 etc.). Termenul este utilizat în limba română și de către membrii comunităților creștine care își au originea în Reformă (n. trad.).

ale acestei lucrări ca fiind „ceea ce crede, propovăduiește și mărturisește Biserica lui Iisus Hristos pe baza cuvântului lui Dumnezeu”.

Cu toate că a existat o documentație substanțială pentru această definiție de-a lungul perioadelor anterioare din istoria doctrinei, totuși ea a fost cu adevărat confirmată în epoca de care se ocupă prezentul volum. Marsilius de Padova și Alvaro Pelayo se aflau pe poziții adverse în controversa din veacul al XIV-lea pe tema doctrinei autorității papale și a relației sale cu puterile lumești; însă atunci când Marsilius vorbea despre „credința catolică” numind-o „una, nu mai multe... ce trebuie crezută și mărturisită de către toți credincioșii”, cuvintele lui își găseau oglindirea perfectă în formularea lui Alvaro: „supunerea, credința și devotamentul, mărturisirea cu gura și cu inima... a sfintei Biserici catolice și ortodoxe”. Alvaro invoca de asemenea o deosebire între „credința” definită ca „ceea ce este crezut de către toți credincioșii” și „credința” definită ca „cea prin care se crede” (*fides qua creditur*), și definea „unitatea credinței” ca fiind „unitatea doctrinei”. „Adevărul credinței”, explica Gerson în 1413, pe baza citatului de la Romani 10,10, „nu constă doar în a crede cu inima, ci și în a mărturisi cu gura”, precum și în condamnarea „falsei doctrine”; sau, așa cum spunea cu altă ocazie pornind de la același citat biblic, constă în „a mărturisi deschis, a apăra, a depune mărturie și a propovădui”. Mai tânărul său contemporan, Toma de Kempis, vorbea și el despre a crede, a mărturisi și a propovădui, și uneori despre a crede, a adora și a mărturisi – formulare evocată în veacul al XVI-lea de către Philip Melanchthon atunci când, pe baza formulei *Shema* din Deuteronom 6,4, într-o explicare a Crezului niceean, el definea „adorarea” ca fiind „mărturisire”.

Scriind în calitate oficială de autor al *Confesiunii de la Augsburg* și al *Apologiei Confesiunii de la Augsburg*, Melanchthon revenea adesea la tema „mărturisirii doctrinei”, de vreme ce „nici o credință nu este solidă dacă nu se manifestă prin mărturisire”. *Confesiunea de la Augsburg* era „o mărturisire a doctrinei pastorilor și predicatorilor noștri și a propriei noastre credințe, înfățișând felul cum, în temeiul Sfintei Scripturi dumnezeiești, aceste lucruri sînt propovăduite, predicate, susținute și împărtășite”. Și alte confesiuni din secolul al XVI-lea – reformată, romano-catolică și luterană – au preluat această temă. *Confesiunea scoțiană* din 1560 debuta cu următoarea declarație:

Vezi vol. 1., p. 25

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.18.8
(Previté-Orton 310)

Alv. Pel. *Ep.* 15.5 (Meneghin
144); Alv. Pel. *Planc. eccl.*
1.60 (1560:65r)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63
(1560:74v)

Gers. *Rep. cr.* (Glorieux
7: 216-17)

Gers. *Mat. fid.* 1 (Glorieux
6: 155); Gers. *Serm.* 237
(Glorieux 5: 420)

Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 2.1.15
(Pohl 5:295); Tom. Kemp.
Serm. nov. 20 (Pohl 6:179)
Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.1.11
(Pohl 5:25)

Mel. *Explic. Symb. Nic.* (CR
23:358)

Apol. *Conf. Aug.* 4.193 (Bek.
198)

Apol. *Conf. Aug.* 4.385 (Bek.
232)

Conf. Aug. pr. 8 (Bek. 45-46)

de „simbolică comparată”, care stabilesc deosebiri și asemănări între aceste denotațiuni; unele dintre ele vor apărea în bibliografia volumului de față. Însă în această lucrare ar fi o greșeală și un motiv de dezamăgire dacă cititorul s-ar îndrepta cu mare grabă spre acele capitole sau paragrafe în care se așteaptă să găsească numele și aspectele familiare ale acestor denotațiuni; căci pe unele dintre ele nu le va găsi cituși de puțin, iar altele se vor bucura de atenție doar în măsura în care aparțin istoriei dezvoltării doctrinei în cadrul tradiției creștine integrale.

Prin urmare, secțiunea centrală a acestei prezentări, din capitolul 3 pînă în capitolul 6, va continua tehnica folosită în volumele anterioare, de organizare pe baza doctrinelor și accentelor doctrinare, chiar dacă preponderența unei doctrine sau a alteia într-o denotațiune sau alta indică faptul că teologii și scrierile confesionale ale denotațiunii respective vor predomina în acel capitol – luterană, în capitolul 3, reformată, în capitolul 4, romano-catolică, în capitolul 5, radicală în capitolul 6. Totuși, în fiecare dintre aceste capitole se va acorda importanță și surselor provenind din alte tradiții confesionale decît cea predominantă în capitol, căci nici o confesiune nu a deținut monopolul asupra doctrinei: un teolog reformat va oferi motto-ul pentru prezentarea doctrinei „luterane” a îndreptățirii¹ prin credință. În plus, organizarea pe baza doctrinelor mai curînd decît în funcție de denotațiuni și confesiuni semnifică faptul că doctrina unei comunități precum Biserica Angliei – luterană prin originile ei intelectuale, catolică prin organizare, reformată prin afirmațiile confesionale oficiale, radicală prin manifestările puritane și, potrivit vechii zicale, „pelagiană prin ceea ce predică, dar augustiniană în cartea de rugăciuni” – nu este concentrată în nici unul dintre capitole, ci răspîndită în mai multe. Căci continuăm să ne îndreptăm atenția către doctrina creștină, definită încă din primele rînduri

Vezi *infra.*, p. 183

-
1. Am preferat termenul „îndreptățire” termenului „justificare” în primul rînd pentru a reda mai fidel sensul teologic de „a se face drept înaintea ochilor lui Dumnezeu”, în al doilea rînd pentru a fi cît mai aproape de traduceri românești ale pasajelor neo-testamentare legate de acest subiect („îndreptarea adusă de Unul” – Rom. 5,18; „...din fapte se va îndrepta omul...” – Iac. 2,24 etc.). Termenul este utilizat în limba română și de către membrii comunităților creștine care își au originea în Reformă (n. trad.).

ale acestei lucrări ca fiind „ceea ce crede, propovăduiește și mărturisește Biserica lui Iisus Hristos pe baza cuvîntului lui Dumnezeu”.

Cu toate că a existat o documentație substanțială pentru această definiție de-a lungul perioadelor anterioare din istoria doctrinei, totuși ea a fost cu adevărat confirmată în epoca de care se ocupă prezentul volum. Marsilius de Padova și Alvaro Pelayo se aflau pe poziții adverse în controversa din veacul al XIV-lea pe tema doctrinei autorității papale și a relației sale cu puterile lumesti; însă atunci cînd Marsilius vorbea despre „credința catolică” numind-o „una, nu mai multe... ce trebuie crezută și mărturisită de către toți credincioșii”, cuvintele lui își găseau oglindirea perfectă în formularea lui Alvaro: „supunerea, credința și devotamentul, mărturisirea cu gura și cu inima... a sfintei Biserici catolice și ortodoxe”. Alvaro invoca de asemenea o deosebire între „credința” definită ca „ceea ce este crezut de către toți credincioșii” și „credința” definită ca „cea prin care se crede” (*fides qua creditur*), și definea „unitatea credinței” ca fiind „unitatea doctrinei”. „Adevărul credinței”, explica Gerson în 1413, pe baza citatului de la Romani 10,10, „nu constă doar în a crede cu inima, ci și în a mărturisi cu gura”, precum și în condamnarea „falsei doctrine”; sau, așa cum spunea cu altă ocazie pornind de la același citat biblic, constă în „a mărturisi deschis, a apăra, a depune mărturie și a propovădui”. Mai tînărul său contemporan, Toma de Kempis, vorbea și el despre a crede, a mărturisi și a propovădui, și uneori despre a crede, a adora și a mărturisi – formulare evocată în veacul al XVI-lea de către Philip Melanchthon atunci cînd, pe baza formulei *Shema* din Deuteronom 6,4, într-o explicare a Crezului niceean, el definea „adorarea” ca fiind „mărturisire”.

Scriind în calitatea oficială de autor al *Confesiunii de la Augsburg* și al *Apologiei Confesiunii de la Augsburg*, Melanchthon revenea adesea la tema „mărturisirii doctrinei”, de vreme ce „nici o credință nu este solidă dacă nu se manifestă prin mărturisire”. *Confesiunea de la Augsburg* era „o mărturisire a doctrinei pastorilor și predicatorilor noștri și a propriei noastre credințe, înfățișînd felul cum, în temeiul Sfintei Scripturi dumnezeiești, aceste lucruri sînt propovăduite, predicate, susținute și împărtășite”. Și alte confesiuni din secolul al XVI-lea – reformată, romano-catolică și luterană – au preluat această temă. *Confesiunea scoțiană* din 1560 debuta cu următoarea declarație:

Vezi vol. 1., p. 26

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.18.8
(Previté-Orton 310)

Alv. Pel. *Ep.* 15.5 (Meneghin
144); Alv. Pel. *Planc. eccl.*
1.60 (1560: 65r)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63
(1560: 74v)

Gers. *Rep. cr.* (Glorieux
7: 216-17)

Gers. *Mat. fid.* 1 (Glorieux
6: 155); Gers. *Serm.* 237
(Glorieux 5: 420)

Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 2.1.15
(Pohl 5: 295); Tom. Kemp.
Serm. nov. 20 (Pohl 6: 179)
Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.1.11
(Pohl 5: 25)

Mel. *Explic. Symb. Nic.* (CR
23: 358)

Apol. *Conf. Aug.* 4.193 (Bek.
198)

Apol. *Conf. Aug.* 4.385 (Bek.
232)

Conf. Aug. pr. 8 (Bek. 45-46)

Conf. Scot. 1 (Niesel 84);
Calv. Rom. 14,22 (Parker
 303); *Calv. Ep. du.* 1
 (Barth-Niesel 1:294)
CTrid. Decr. just. 1.1; 2 (CT
 5:385)

CTrid. 5 *Decr.* 1
 (Alberigo-Jedin 665-667)
Form. Conc. Epit. Sum. 1
 (Bek. 767)

Bonuc. apud CTrid. Act.
 22.i.1547 (CT 4:572)

Vezi infra, p. 335

Hub. Lr. pr. (QFRG 29:307)

Blng. Coen. (1558:3r)
Conf. Belg. 9 (Schaff
 3:393); *Conf. Helv. post.* 11
 (Niesel 238); *Form. Conc. S.*
D. Sum. 4 (Bek. 834)

Apol. Conf. Aug. pr. 11 (Bek.
 143)

Vezi infra, pp. 349-358

„Mărturisim și recunoaștem... Mărturisim și credem”. Primul proiect de decret asupra îndreptățirii de la Conciliul de la Trident folosea o formulă similară: „Credem cu tărie și mărturisim deschis”, în timp ce proiectul final de decret referitor la păcatul originar spunea: „Conciliul sfânt ecumenic general de la Trident... hotărăște, mărturisește și declară... Acest sfânt sinod mărturisește și crede”. Iar *Formula luterană a concordiei* din 1577 începea cu următoarele cuvinte: „Credem, propovăduim și mărturisim”, folosind aceleași cuvinte în aproape toate secțiunile afirmative ale articolelor sale ulterioare, excepție făcând doar două. Însăși întrebuintarea denumirii „mărturisire” pentru cele mai multe dintre declarațiile privind doctrina creștină din veacul al XVI-lea dovedește importanța capitală a acestei idei.

Mărturisirea era esențială pentru Biserică, întrucât, alături de credință și de propovăduire, aparținea doctrinei creștine. Așa cum s-a amintit la una dintre primele întruniri ale Conciliului de la Trident, reforma structurii sau a moravurilor Bisericii fără reformularea doctrinei Bisericii nu ar fi răspuns obiecțiilor și cererilor reformatorilor protestanți, pentru care doctrina era primordială. Deși unele dintre accentele lui, chiar și aici, relevă faptul că era un reformator radical, pentru care „reformarea Bisericii și a dogmei” însemna de fapt „re-formarea Bisericii și a dogmei”, teologul anabaptist Balthasar Hubmaier vorbea în numele tuturor reformatorilor atunci când scria: „O viață creștină trebuie să înceapă mai întâi cu doctrina, de unde își trage seva credința. ...Prin mărturisirea publică a credinței sale, omul își face intrarea și pune începutul vieții sale în sfânta Biserică creștină catolică, fără de care nu există mîntuire”. Sau, în concepția reformatorului german de origine elvețiană, Henrich Bullinger, „Doctrina este cel mai important lucru, care stă cu mult deasupra tuturor celorlalte”. În grade diferite, reformatorii protestanți înclinau să atribuie „doctrinei” semnificația unui corp de „articole de credință” primite, cuprinse în așa-numitele trei crezuri ecumenice: cel al apostolilor, cel de la Niceea și cel atanasian. Tot în grade diferite, acești reformatori susțineau, prin vocea lui Melancthon, „păstrarea cît mai fidelă a formulelor doctrinare tradiționale”, într-o asemenea măsură, încît în conflictul cu Servetus, teologia protestantă era mai direct și mai intens implicată decît teologia romano-catolică în apărarea ortodoxiei niceene și calcedoniene.

Întrucît pentru teologia romano-catolică orice „reformare” a doctrinei ortodoxe stabilite nu putea să însemne decît „reafirmare”, nevoia de „păstrare fidelă a formulelor doctrinare tradiționale” era încă și mai pronunțată pentru „apărătorii credinței”, care au reușit să întrunească consensul Antichității creștine ortodoxe pentru opoziția lor față de negarea de către Luther a liberului arbitru, dar s-au străduit să îl găsească și pentru termenul „transsubstanțiere”. Ei încercau astfel să urmeze exemplul unui gînditor precum Gerson, care își afirmase intenția „de a nu spune nimic altceva decît au spus alții sau poate doar de a spune în alt fel” (*non quidem alia dicturus quam alii, quamquam forte aliter*). Totuși, uneori, această afirmaare defensivă a dorinței de a evita inovația a făcut loc unei recunoașteri a faptului că a existat o dezvoltare autentică, dacă nu chiar o reală schimbare în felul cum Biserica a înțeles semnificația depozitului original al revelației. O astfel de recunoaștere a fost posibilă grație „marii distincții... dintre articolele de credință și practicile bune ale Bisericii”. De pildă, „în armonie cu diversitatea vremurilor”, Biserica își modificase atitudinea în ceea ce privește sărăcia; căci Dumnezeu este cel „ce schimbă vremurile” și, implicit, sensul imperativului evanghelic al sărăciei. Chiar și porunca din momentul instituirii Euharistiei, „Beți dintru acesta toți”, putea suferi modificări prin autoritatea Bisericii, la fel ca și hotărîrea „conciliului apostolic” de la Ierusalim de a nu se mîncă „cele sugrumate”. Posibilitatea unei dezvoltări similare în privința articolelor de credință și a doctrinei era mult mai problematică; însă atunci cînd era recunoscută, era, în mod frecvent, chiar dacă nu în mod necesar, identificată cu concepția potrivit căreia nu întreaga tradiție autentică era cuprinsă în Scriptură și, prin urmare, Biserica avea puterea și autoritatea de a promulga învățături, ca de pildă, referitoare la doctrina despre Fecioara Maria, fără a avea un suport biblic explicit. Chiar și spre sfîrșitul perioadei de care ne ocupăm în prezentul volum, statutul acestei concepții a tradiției diferite de Scriptură ca sursă independentă a revelației era încă ambiguu în cadrul doctrinei oficiale a Bisericii romano-catolice, indiferent de ceea ce susțineau teologii în mod individual.

Distincția între ceea ce susțineau teologii în mod individual și ceea ce se credea, se propovăduia și se mărturisea de către Biserică sau de către Biserici a fost și ea din ce în ce mai mult învăluită în ambiguitate din cauza schismei din secolele al XIV-lea și al XV-lea, și mai presus de toate,

Vezi *infra*, pp. 292-294

Vezi *infra*, pp. 292; 328-330

Gers. *Vit. spir.* 3 (Glorieux 3: 143); Gers. *Theol. myst.* 1. pr. (Combes 6)

Wic. *Luth. art.* (CCath 18: 71)

Henr. Lang. *Cons. pac.* 15 (Hardt 2: 47)

Mat. 26, 27
Vezi *infra*, pp. 166-167

Fapte 15, 29
Vezi *infra*, p. 311

Jac. *Vit. Reg. chr.* 2.10 (Arquillière 292-293)

Vezi *infra*, pp. 93-94

Vezi *infra*, pp. 311-312

din cauza Reformei din secolul al XVI-lea. Însăși proliferarea documentelor intitulate „confesiuni” demonstrează, în chip paradoxal, faptul că distincția dobîndea, la drept vorbind, o importanță mai mare ca oricînd. Aceeași importanță sporită o are atît pentru structura prezentării noastre, cît și pentru selectarea surselor bibliografice ale acestei lucrări. Ceea ce noi am numit „pericolul exagerării semnificației gîndirii particulare a teologilor în dauna credinței comune a Bisericii” s-a manifestat cu precădere în felul cum a fost prezentată Reforma în istoriile dogmei. Spre exemplu, după ce evidenția în introducere faptul că „nu clerul sau teologii..., ci comunitatea creștină constituie subiectul ei”, o astfel de istorie, tot în cinci volume, dedica în întregime volumul 4 teologiei lui Luther ca gînditor particular, prezentînd chiar doctrina „comunității creștine” și a „confesiunii creștine” deosebite care au izvorît din Reforma lui Luther într-o secțiune a volumului 5. În ciuda unei atracții aproape irezistibile, teologia unui geniu religios precum Martin Luther (sau Augustin, sau Toma de Aquino) merită atenție într-o istorie a dezvoltării doctrinei creștine văzute ca „ceea ce Biserica lui Iisus Hristos crede, propovăduiește și mărturisește pe baza cuvîntului lui Dumnezeu” numai datorită importanței aproape inestimabile pentru această dezvoltare, și nu datorită interesului intrinsec.

Numărul surselor bibliografice păstrate pentru perioadele care vor fi abordate în volumele 4 și 5 ale acestei lucrări sporește substanțial de la un secol la altul, pînă cînd în cele din urmă găsim mai multe pagini de teologie în orice decadă a secolelor al XIX-lea sau XX decît în tot secolul al II-lea. Accesibilitatea tot mai mare a textelor din Evul Mediu tîrziu a pus într-o nouă lumină ideile gînditorilor din secolele al XIV-lea și al XV-lea, ca, de pildă, William Ockham, al cărui loc în istoria teoriei politice, a logicii și a metafizicii, precum și a teologiei doctrinare a fost supus unui proces de reevaluare fundamentală pe măsură ce se apropie de sfîrșit prima ediție critică a operelor lui.¹ Totuși, pentru scopul lucrării noastre, Ockham oferă o documentație substanțială a prezenței „pluralismului doctrinar în Evul Mediu tîrziu” în teme ale doctrinei precum predestinarea și tainele, dar și a atenției crescînde care se acorda doctrinei Bisericii în secolele al XIV-lea și al XV-lea. La fel ca în cazul gînditorilor creștini dinaintea lui, și gîndirea

Vezi vol. 1, pp. 63-64; vol. 2, pp. 172-173; 217-218; vol. 3, pp. 80-81; 329

1. Prima ediție originală a prezentului volum a fost publicată în anul 1983 (n. trad.).

politică a lui Ockham se referă la istoria doctrinei mai ales pentru că aceasta a oferit contextul în care se înscrie mare parte din teoria lui despre natura Bisericii. Din același motiv, chiar și revoltele politice și sociale ale țărănilor, cavalerilor și cetăților din secolul al XVI-lea, asupra cărora își concentrează atenția atât de multe dintre cele mai bune studii pe tema Reformei din ziua de azi, atât în Răsărit, cât și în Apus, își justifică prezența în lucrarea de față numai în măsura în care au influențat aspecte eclezio-logice precum continuitatea apostolică.

De aceea, trebuie lăsată deoparte chiar și tema „naționalism și creștinătate europeană” din această perioadă. Atunci când Conciliul de la Constanza a fost „împărțit între patru națiuni, cu multe diviziuni în fiecare dintre acestea”, sau când dominicanul Johannes Stojković de Ragusa (Dubrovnik) deplîngea, „cu toată simțirea și iubirea din inima mea”, separarea cehilor husiți de ceilalți slavi; când Luther, după confruntarea cu cardinalul Cajetan (Tommaso de Vio), un erudit tomist, remarcă, „El este italian și așa va rămîne”, sau când, în ceea ce a constituit cu siguranță cel mai tragicomic episod al Conciliului de la Trident, avînd și accente etnice, Dionisius de Zanettinis, episcop de Chironissa și Milopotamos, poreclit „micul grec” (*Grechetto*), a fost implicat într-o scenă cu țipete și tragere de bărbii în care l-a insultat pe un coleg episcop numindu-l „un ignorant sau un ticălos” – acestea și alte incidente asemănătoare, oricît de semnificative ar fi ele pentru istoria naționalismului și a creștinătății europene, totuși nu pot face parte din această istorie a dezvoltării doctrinei. Lăsînd, așadar, la o parte toate preferințele personale și teologice, criteriul selecției pe baza legăturii cu dezvoltarea doctrinei Bisericii mai curînd decît cu cea a teologiei îl va face pe Nicolaus Cusanus mai important decît William Ockham în ceea ce privește eclezio-logia, va face misticismul lui Gerson (ca și pe al lui Bernard de Clairvaux și Bonaventura) mai relevant pentru lucrarea de față decît al lui Meister Eckhart, iar radicalismul lui Menno Simons mai sugestiv decît cel al lui Thomas Mûntzer.

Același criteriu a determinat, iarăși în ciuda preferințelor personale și teologice, rolul gîndirii Renașterii în acest context. În loc să fie tratat într-un capitol discret sau chiar în mai multe, ceea ce ar merita fără discuție în orice istorie intelectuală exhaustivă a acestor patru secole, umanismul va fi reprezentat aici în principal prin înfăptuirile lui în domeniul „filologiei sacre”. Accentul pus de

Vezi *infra*, p. 153

Vezi *infra*, pp. 341-349

Pauck (1939) 286-303

Serm. conc. Const. 23.ii.1416
(Finke 2:430-31)

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi
29: 712)

Luth. *Ep.* 18.x.1518 (WA BR
1:209)

Apud CTrid. Act. 17.vii.1546
(CT 5:348)

Vezi *infra*, pp. 144-155

Vezi vol. 3, pp. 180-181; vezi
infra, pp. 334-335

Vezi *infra*, pp. 73-74; 113-117

Vezi *infra*, pp. 341-349

Vezi *infra*, pp. 334-339

umanști pe o înțelegere a textelor biblice pornind de la o lectură proaspătă a originalelor ebraice și grecești, chiar dacă o astfel de înțelegere nu era în acord cu vreun anume consens dogmatic al tradiției, a acționat ca un catalizator în reconsiderarea doctrinei autorității în epoca Reformei. Pe de altă parte, renașterea studiilor patristice a oferit, încă din secolul al XV-lea și chiar mai mult în secolul al XVI-lea, în mare parte conținutul discuției pentru câteva dintre doctrinele aflate în centrul atenției: prezența reală în Euharistie, a cărei istorie pluralistă a devenit evidentă în urma studierii textelor Părinților; predestinarea, al cărei loc în scrierile lui Augustin, publicate de Erasmus și alți erudiți umaniști, l-a încurajat pe Jean Calvin să afirme că „Augustin este complet de partea noastră” în această chestiune; și, probabil mai presus de toate, autoritatea, unde concepția lui Augustin despre relația dintre Scriptură și Biserică a fost determinantă pentru dezvoltările din veacul al XV-lea și pentru dezbaterile din veacul al XVI-lea. La originea disputei dintre teologul de frunte al Reformei și eruditul de frunte al Renașterii pe marginea liberului arbitru se afla de asemenea, cel puțin în parte, antiteza dintre două moduri de interpretare a operei lui Augustin. Căci, așa cum se spune într-o maximă, care poate că este o exagerare, dar conține totuși un simbul de adevăr, „Reforma, privită din interior, a fost doar triumful final al doctrinei despre har a lui Augustin asupra doctrinei lui Augustin despre Biserică”.

Așa cum accentul pus pe doctrina Bisericii mai curînd decît pe teologie va determina modalitatea de abordare în acest volum a ambelor secole care au precedat Reforma, dar și a secolului Reformei, la fel va determina și locul ocupat în această prezentare de secolul care a urmat Reformei. Asemenea secolului al XIII-lea, cu care are anumite lucruri în comun, secolul al XVII-lea, ca „epocă a ortodoxiei” trebuie să fie studiat cu multă atenție, în orice „cerțare a istoriei teologiei”. Tocmai fiindcă a fost o „epocă a ortodoxiei” atenția pe care o cere în cadrul studierii istoriei doctrinei Bisericii trebuie să fie diferită. Căci „ortodoxie” însemna în acel context sistematizarea unei doctrine care fusese deja promulgată în definițiile confesionale și dogmatice ale secolului al XVI-lea, clarificarea relației interne dintre doctrine și a relației lor externe cu filozofia, precum și documentarea valabilității lor pe temeiul Scripturii și al tradiției. Nu însemna în primul rînd o dezvoltare doctrinară, întrucît acest concept era respins categoric de către

Vezi *infra*, pp. 216-217 ;
235-237
Vezi vol. 1, pp. 307-308
vol. 3, pp. 109-123

Calv. *Praed.* (CR 36: 266)

Vezi *infra*, pp. 170-171 ;
296-307

Vezi *infra*, pp. 184-185

Warfield (1956) 322

Vezi vol. 3, pp. 290-329

Pelikan (1950) 49-75

cei mai mulți dintre apărătorii fiecăreia dintre versiunile „dogmaticii confesionale”. Și totuși „criza ortodoxiei în Răsărit și în Apus” care se întrezărea și avea să domine mare parte din doctrina Bisericii de-a lungul secolului al XVIII-lea, urma să ia forma pe care a luat-o tocmai din cauza aspectului acestei ortodoxii din secolul al XVII-lea.

Pluralism doctrinar în Evul Mediu târziu

Cu toate că secolul lui Toma de Aquino și Bonaventura realizase cu adevărat „o reintegrare a tradiției catolice”, ar fi o greșeală să considerăm că aceasta era „deja general acceptată în lumea intelectuală” a Evului Mediu târziu. Se manifesta dimpotrivă un „pronunțat pluralism în gândirea veacului al XIV-lea” care a fost recunoscut de gânditorii acelei epoci și a continuat de-a lungul secolului al XV-lea și mult după aceea.

O scurtă trecere în revistă a cel puțin câtorva dintre exemplele de pluralism doctrinar care erau recunoscute în mod explicit în secolele al XIV-lea și al XV-lea va confirma această impresie. După cum se va vedea limpede mai târziu, doctrina Euharistiei și doctrina despre Fecioara Maria au alcătuit un teren cât se poate de fertil pentru exprimarea diversității. Sprijinindu-se pe faptul că dreptul canonic recunoștea existența în Antichitatea creștină a unei „diversități de opinii” cu privire la Euharistie, William Ockham reliefa, în prima parte a secolului al XIV-lea, păstrarea acestei tendințe și în epoca sa. Un secol mai târziu, într-o pledoarie în favoarea practicii de a nu împărtași pe credincioși din potir în actul administrării Sfintei Împărtășanii, Nicolaus Cusanus era dispus să admită că „Biserica de azi dă poruncii evanghelice [«Beți dintru acesta toți»] o interpretare diferită de cea pe care o avusese odinioară”, dar susținea că „adevărul tainei rămîne încă în picioare”, chiar dacă „în diferite momente a prevalat una sau alta dintre practici”. În sprijinul afirmației că putea să existe o oarecare varietate a învățăturilor despre Euharistie, Ockham făcea referire la opinii divergente în rîndul Părinților Bisericii privind ridicarea cu trupul la cer a Fecioarei Maria. Opiniile erau mai divergente cînd se puneau problema imaculatei concepții, așa cum era nevoit să recunoască unul dintre contemporanii săi și cum a continuat să fie evident în ultima parte a secolului al XIV-lea, și pînă la mijlocul secolului al XV-lea, în ciuda formulării

Vezi vol. 3, pp. 292-305

Mandonnet (1923) 4

Oberman (1978) 80

Corp. Jur. Can. : Decr. Grat.
3.2 (Friedberg 1: 1314-1352)

Wil. Oc. Corp. 5 (Birch
182-184); *Vit. Furn.*
Quodlib. 2.3 (Delorme
62-66)

Mat. 26,26

Nicol. Cus. Ep. 2 (Faber
2-II: 7r)

Will. Oc. Corp. 36 (Birch
444)

Petr. Aur. Tract. 5 (BFS
3: 71)

Henr. Lang. Concept. 1.4
(1516: 2r); *Henr. Lang.*

Cons. pac. 18 (Hardt 2: 57);
Gers. Joh. Mont. (Glorieux
10: 17)

Gabr. Bl. Fest. Mar. 1
(1499: A2v)

doctrinei imaculatei concepții adoptate de Conciliul de la Basel în 1439.

Însă controversesele nu se limitau la aceste două doctrine. Când era vorba de o dogmă atât de importantă precum Treimea, existau, pe lângă învățăturile care fuseseră stabilite în Scriptură și în crezuri, alte aspecte care era mai bine să fie „lăsate pe seama învățaților”, ale căror dispute nu trebuia să constituie un motiv de preocupare. Ideile lui Anselm despre păcatul originar aveau o autoritate incontestabilă și erau teologi care le acceptau; însă erau alții care preferau o definiție alternativă. Și în ceea ce privește relația dintre voința lui Dumnezeu și săvârșirea răului existau teorii divergente, însă teologii se străduiau să le pună în armonie. În această perioadă, ca de altfel în aproape toate din istoria Bisericii, detaliile legate de eshatologie „au condus la opinii diferite, așa încît fiecare are o mulțime de interpretări și nimeni nu e de acord cu ceilalți”. Cazuistica penitenței era notorie pentru producerea divergențelor de opinie. La baza acestor deosebiri și a altora se aflau divergențe mult mai profunde privind însăși definirea naturii și a locului autorității. „În această privință”, afirma un autor, „există păreri diferite”, precizînd în continuare faptul că această diversitate se extindea asupra unor probleme precum forma de jurisdicție pe care Petru și urmașii lui au primit-o de la Hristos, ca și posibilitatea ca papa să cadă în erezie. „O mare prolixitate” caracteriza și interpretările care s-au dat cuvintelor lui Hristos, „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea”.

Nu ar fi greu să dăm alte citate din autorii acestei epoci pentru a dovedi faptul că se recunoștea pluralismul doctrinar în acea vreme. Ceea ce nu însemna totuși că pluralismul nu constituia o problemă serioasă. Dînd glas neliniștilor care erau, fără îndoială, răspîndite în sînul Bisericii, mai ales avînd în vedere amenințarea schismei, unul dintre cei mai de seamă oameni ai Bisericii din veacul al XV-lea, Jean Gerson, se întreba: „Dacă există «un Domn, o credință» și o lege, și dacă, mai ales, adevărul este același pentru toți și vine de la Duhul Sfînt, indiferent cine îl rostește, atunci care va fi rezultatul acestei lupte înverșunate dintre diferitele clase și ordine ale creștinilor, cînd un teolog este apărut, iubit și preferat de către un grup, dar nu și de altul?”. Cu altă ocazie, el se pronunța împotriva unui „amestec confuz de graiuri și limbaje care nu se înțeleg cituși de puțin unul pe celălalt, precum în turnul lui Babel”, și punea semnul egalității

Vezi *infra*, p. 100

All. *Trin.* 2; 1 (Du Pin 1:627; 622)

Vezi vol. 3, pp. 139-140
Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 7
(1499: Dlv)
Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.1.1
(1522-II: 112r)

Brad. *Caus.* 1.34 (Saville 300)
Vezi vol. 1, pp. 108-109,
131-132; vol. 2, pp.
305-306; vol. 3, pp. 269-270
Nicol. Cus. *Ult.* (Heidelberg 4: 100)

Ant. P. *Conf.* 1.1.11
(1490: 11r)

Joh. Brev. *Tract.* 1.3 (Du Pin 1: 829)

Joh. Brev. *Tract.* 2.3 (Du Pin 1: 875)

Joh. Brev. *Tract.* 3.1 (Du Pin 1: 883)

All. *Recom.* (Du Pin 1: 603-604)
Mat. 16.18

Ef. 4,5

Gers. *Cur. st.* 2 (Glorieux 3: 239); Gers. *Nupt.*
(Glorieux 6: 208-9)

Gers. *Lull.* (Glorieux 10: 122)

Gers. *Ex. doct. pr.* (Glorieux 9:458)
 Chel. *St. vr.* 1.14 (*Com.* 22:44-46)
 Univ. Par. *Avis. conc.* 33 (Finke 1:143); Joh. *Brev. Tract.* 1.1 (Du Pin 1:811-812)
 Ioan Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 418)
 Aug. *Bapt* 2.6 (*CSCI* 51:182)

Vezi *infra*, p. 118

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.5 (Heidelberg 14:48)

Nicol. Cus. *Ep.* 1 (Faber 2-II:3r)

Wil. Oc. *Corp.* 36 (Birch 440)

Gers. *Cons.* 4.4 (Glorieux 9:237-238)

Vezi vol. 1, pp. 340-341

între „doctrinile divergente” și „falsele profeții”. Aceeași neliniște era exprimată (deși cu concluzii operative radical diferite) de către unul dintre adversarii lui care se afla la polul opus, precum și de către colegii lui de la Paris și de mulți alții. Însă nu toți contemporanii săi erau chiar atât de îngrijorați. Inspirîndu-se din exemplul concret al reinterpretării pe care a dat-o Augustin învățaturii lui Ciprian cu privire la relația dintre sfințenia Bisericii și unitatea ei, Nicolaus Cusanus se pronunța în favoarea unei diversități de opinii, atît timp cît acestea nu puneau în primejdie unitatea frățească a Bisericii; căci credința este una, așa cum Hristos, Logosul creator, este unul, însă marea varietate de fapte create care participă la Logosul creator își găsesc toate împlinirea în el. Prin urmare, unitatea nu era sinonimă cu uniformitatea.

De-a lungul perioadei de care ne ocupăm în acest volum – și poate chiar mai mult, de-a lungul perioadei de care ne vom ocupa în volumul următor – avea să continue tensiunea dintre teologul care îi avertiza pe reprezentanții Bisericii să nu se grăbească să condamne pluralismul doctrinar și reprezentantul Bisericii care îi avertiza pe teologi să nu pună părerile lor personale, și adesea neavizate, mai presus de gîndirea Bisericii. Totuși, această tensiune avea să contribuie la crearea unora dintre cele mai importante dezvoltări doctrinare ale epocii precum și la pregătirea terenului pentru apariția Renașterii și a Reformei. Pentru a analiza pluralismul doctrinar din Evul Mediu tîrziu și dezvoltările specifice care au rezultat din acesta, vom trece în revistă doctrinele a căror istorie este prezentată în capitolele centrale ale volumului 3 ale acestei lucrări, folosind ca subtitluri titlurile acelor capitole.

Dincolo de sinteza augustiniană

Evoluția teologiei medievale poate fi văzută ca o serie de „sinteze augustinene”, în fiecare dintre acestea predominînd un aspect sau altul al concepției despre lume, asociat cu numele lui Augustin, alături de moduri personale de interpretare a Bibliei și a Părinților Bisericii. Sintezele augustinene ale lui Bonaventura și Toma de Aquino, care uneori se completeau, iar alteori se excludeau reciproc, au încercat amîndouă să păstreze substanța doctrinelor despre Dumnezeu și om, despre har și Biserică, așa cum le fuseseră transmise de Părinții Bisericii, și mai ales de

către Augustin, dar într-un fel care să țină seama de noile provocări și de noile oportunități ale secolului al XIII-lea. Totuși, aceste sinteze nu au epuizat nici pe departe toate posibilitățile augustinismului și, după părerea multora, nici Toma nu a satisfăcut toate nevoile doctrinare ale Bisericii. De fapt, veacul al XIV-lea a fost martorul unei lupte între sinteza augustiniană reprezentată prin *Summa* lui Toma de Aquino și celelalte tipuri de augustinism care pretindeau că sînt mai fidele tradiției lui Augustin și Evangheliei. Potrivit unei legende, considerate de foarte mulți dintre franciscani drept o „certitudine morală”, în anul 1274, în care au murit Aquino și Bonaventura, s-a născut Ioan Duns Scotus, creatorul celui mai însemnat dintre aceste sisteme alternative; și cu toate că anul nașterii este probabil 1265, și nu 1274, totuși intuiția legendei în legătură cu locul lui Scotus în teologia medievală tîrzie este corectă.

Dezbaterile teologice ale epocii tratau uneori subiecte care nu erau în mod direct legate de credința, învățătura și mărturisirea Bisericii. Astfel, unul dintre criticii cei mai influenți ai lui Toma punea problema dacă un călugăr care a murit și a fost apoi readus la viață era obligat să se întoarcă la același ordin religios din care făcuse parte: răspunsul era că, deși „doar în temeiul jurămintelor depuse” un asemenea călugăr era liber de obligații, el avea totuși datoria să reîntre în viața religioasă, chiar dacă nu neapărat în aceeași obște. Această problemă încă mai suscita dezbateri aprinse o sută de ani mai tîrziu. Un alt critic ataca ipoteza lui Toma potrivit căreia după înviere trupul lui Hristos fusese capabil să digere hrana, deși nu se folosisese de această abilitate, însă discipolul lui Toma a respins atacul, pe care îl considera „primejdios și împotriva credinței”. Franciscanii au fost și ei acuzați de erori hristologice, ca în cazul lui Pierre de Jean Olivi, conducător al franciscanilor spirituali, care a fost condamnat postum pentru a fi propovăduit că Hristos încă mai trăia atunci cînd i-a fost străpunsă coasta. Explicînd pasajul Ioan 19,33, Olivi afirmase în mod explicit că străpungerea s-a petrecut „după moartea lui Hristos”, iar apărătorii lui negau cu înverșunare faptul că el ar fi susținut vreodată altceva. O altă chestiune de mare interes era stabilirea culorii părului Fecioarei Maria, răspunsul fiind: roșcat sau negru, dar mai curînd negru. Ea fusese de asemenea familiarizată cu fiecare dintre cele șapte arte liberale, inclusiv cu astronomia, precum și cu teologia, așa cum se precizează în *Sentințele* lui Petru Lombardul.

Balić (1965) 8

Aeg. Rom. *Quodlib.* 5.26
(1646: 342-43)
Hs. *Sent.* 4.38.8 (Flajshans
2: 683)

Guil. Mar. *Var. sent. Thom.*
17 (Opettec 21: 17)

Ramb. *Bol. Apol. ver.* 15 (ST
108:179)

CVien. (1311-1312) *Decr.* 1
(Alberigo-Jedin 360-61)

Oliv. *Post. Joh.* (ALKGMA
3:491)
Ub. *Cas. Sanct. ap.*
(ALKGMA 2: 402)

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.*
5.2 (Borgnet 36: 281-283);
Ps. Alb. M. *Mar.* 19 (Borgnet
37: 42-44)

Ps. Alb. M. *Mar.* 98-110
(Borgnet 37: 159-166)

Deși chiar și în spatele multora dintre aceste întrebări aparent frivole se afla un pasaj sau altul din operele lui Augustin, de multe ori toate părțile implicate în debateri considerau că în joc era însuși conținutul tradiției augustiniene. Astfel, credința în atotputernicia divină, care pentru susținătorii lui Duns Scotus și Ockham era fundamentală în ceea ce privește definirea mîntuirii înseși, părea să fie pusă în discuție atunci cînd Toma afirma că, „date fiind lucrurile care există cu adevărat, universul nu poate fi mai bun”; căci aceasta părea să contrazică speranța că Dumnezeu nu doar poate, ci și urmează să facă un univers mai bun după Judecata de Apoi. Concepțiile lui Toma despre superioritatea intelectului față de voință și în special despre voința îngerilor căzuți impuneau o analiză atentă, căci susținătorii săii trebuiau să arate că teoriile lui despre cădere erau în acord cu învățăturile lui Augustin despre creație și păcat. În mod similar ei trebuiau să-i valideze concluzia potrivit căreia crearea lumii din nimic nu putea fi demonstrată numai prin rațiune, ci depindea de autoritatea credinței; în unele dintre pledoariile lor acesta era cel mai lung capitol. Susținătorii lui Jan Hus, reformatorul ceh, îl condamnau pe Aquino și pe maestrul acestuia, Albert cel Mare; însă cînd au descoperit că Toma aparent aproba, sau în orice caz nu condamna, practica împărțășirii laicilor și din potir, și cu ostie, au început să îl citeze cu atîta fervoare, încît opozanții lor au fost nevoiți să-și reconsidere poziția față de el. Și în ceea ce privește alte aspecte puternic combătute în epoca respectivă, însăși poziția tomistă a devenit o chestiune contestată. De pildă, „sfîntul doctor Toma se contrazice profund în numeroase pasaje” despre imaculata concepție a Fecioarei Maria; se puteau extrage multe astfel de contradicții din scrierile sale și, ca atare, el putea fi citat chiar ca un partizan al imaculatei concepții. Întrucît în ceea ce privește tema clasică a sărăciei Bisericii, prezentă în pasajul Matei 10,9, Toma nu a făcut altceva decît să clasifice diferitele păreri ale Părinților, fără a opta în mod clar pentru o poziție sau alta, susținătorii sărăciei extreme au putut fie să-l condamne pentru că a considerat-o facultativă, iar nu obligatorie, fie să-l citeze pe larg împotriva concepției mai moderate.

Astfel de citate erau „pentru cei care acceptă afirmațiile lui Toma”. Criticii săi continuau să invoce condamnarea unora dintre învățăturile lui Aquino de către episcopul Parisului, în 1277, ca dovadă a faptului că nu era demn de încredere; însă canonizarea sa, din 1323, și retragerea

Vezi *infra*, p. 76-77

Tom. Aq. S. T. 1.25.6 ad 3
(*Ed. Leon.* 4: 299)
Guil. Mar. Var. sent. Thom. 7
(*Opettez* 21:13)
Corr. „Quare” 50 (*Bibl.*
Thom. 9: 220-222)
All. Fals. proph. 2 (Du Pin
1: 571-573; 577); Corr.
„Quare” 23 (*Bibl. Thom.*
9: 104)

Robt. Orf. Corr. 23 (*Bibl.*
Thom. 31: 105-6); Thos. Sut.
Quodlib. 4.11 (Schmaus
558-563)

Vezi vol. 3, p. 317

Ioan. Par. Corr. „Circa” 6
(SA 12: 45); Robt. Orf. Corr.
6 (*Bibl. Thom.* 31: 52)
Ramb. Bol. Apol. ver. 6 (*ST*
108: 46-109)

Jac. Mis. Utraq. 1.45; 2.12
(Hardt 3: 521; 549); Joh.
Rok. apud Laur. Reich.
Diurn. 4.iii.1433 (*MC* 1: 319)
Chel. St. vr. 1.75-76 (*Com.*
22: 177-180)

Tom. Aq. S. T. 3.76.2
(*Ed. Leon.* 12: 180-182)

Nicol. Dr. Utraq. 3; 7 (Hardt
3: 606-607; 630); Jac. Mis.
Corp. 5 (Hardt 3: 917-918);
Jac. Mis. Com. parv. (Ryba
154-156); Joh. Rok. Utraq.
(Mansi 30: 275-276)

Andr. Brd. Utraq. 5 (Hardt
3: 403); Joh. Rag. Utraq.
(Mansi 29: 827; 797; 803)
Henr. Mrl. Immac. 173 (*FIP*
Tx 10: 68); Joh. Vit. Def.
BVM. 5 (Alva 183)

Joh. Pol. Immac. 1.2.6 (*Bibl.*
Mar. 1: 15); Henr. Lang.
Concept. 3.10 (1516: 12v);
Henr. Wri. Immac. 107 (*FIP*
Tx 10: 38)

Robt. Orf. Corr. 72 (*Bibl.*
Thom. 31: 274)

Guil. Mar. Var. sent. Thom.
41 (*Opettez* 21: 25)

Wil. Oc. Op. XC. dier. 23; 5
(Sikes 2: 472-476; 1: 356-359)

Wil. Oc. Op. XC. dier. 9
(Sikes 2: 391; 404); Wil. Oc.
Ja. 11 (Sikes 3: 59)

Apud Ramb. Bol. Apol. ver.
11 (*ST* 108: 137; 141)

Wyc. *Euch.* 5 (WLW
16: 139-40)
Impug. Aeg. 2 (Bruni 11)

Henr. Wrl. *Immac.* 174 (FIP
Txt 10: 69)
Vezi vol. 3, p. 300

Guil. Mar. *Corr. Thom.* 117
(*Bibl. Thom.* 9: 427)
Robt. Orf. *Corr.* 117 (*Bibl.*
Thom. 31: 343); *Impug. Aeg.*
15 (Bruni 40-41)

Robt. Orf. *Repr. Aeg.* 43
(*Bibl. Thom.* 38: 121)

Hs. *Sent.* 1.11.4 (Flajshans
2: 88-89)
Vezi vol. 2, p. 208
Hs. *Sent.* 1.9.4 (Flajshans
2: 84)

Impug. Aeg. 36; 30 (Bruni
86: 76-77)

Ramb. Bol. *Apol. ver.* 3 (ST
108: 28)

Guil. Mar. *Corr. Thom.* 82
(*Bibl. Thom.* 9: 331-332)

Corr. „Quare” 82 (*Bibl.*
Thom. 9: 333-334)

Ioan Par. *Corr. „Circa”* 1 (SA
12: 5)

1In. 4,10

oficială a condamnării doi ani mai târziu i-au asigurat un loc în rîndul teologilor Bisericii. O analiză atentă a învățăturilor sale avea să arate că nu se contrazicea, cel puțin în scrierile sale autentice. De aceea, pînă în secolul al XV-lea, chiar și cei mai înverșunați opozanți ai lui Toma au încercat să-i prezinte învățătura într-o lumină favorabilă, declarînd adesea că în *Summa* el a retractat și a corectat unele dintre afirmațiile din *Sentințe* și că „dacă ar trăi astăzi ar retracta încă și mai prompt ceea ce trebuia retractat”. Exemplul clasic de astfel de retractare era faptul că în *Summa* el considera nepotrivită folosirea pluralului pentru desemnarea Tatălui și a Fiului drept „insuflători”¹ ai Duhului Sfînt în Sfînta Treime, chiar dacă el însuși îl folosise în *Sentințe*. Criticii săi încă îi mai atacau doctrina cu privire la „insuflare”, iar susținătorii îl apărau împotriva acestor atacuri, folosind schimbarea lui de limbaj ca dovadă a faptului că doctrina lui trinitară era conformă cu cea a lui Augustin. Chiar și cei care erau dispuși să spună în continuare ceea ce el nu spunea, că „Tatăl este un insuflător, iar Fiul este un altul”, afirmău împreună cu el teza augustiniană potrivit căreia Tatăl și Fiul sînt „un singur principiu” în interiorul Treimii.

Astfel era „imposibil să se fundamenteze un argument împotriva poziției [lui Toma] pe cuvintele [lui Augustin]” despre Treime, întrucît poziția lui Toma lăsase intact „raționamentul lui Augustin”. De aceea, „în încercarea de a-l ataca pe fratele Toma”, „ei atacă împreună cu el mari doctori ai Bisericii precum Augustin” și alții. Pe baza afirmației sale potrivit căreia un act păcătos al voinței purcede întotdeauna de la o slăbiciune a intelectului, Toma a devenit ținta criticilor pentru că părea să fie de acord cu erezia lui Pelagius. Acestui tip de critică i se răspundea prin reliefarea faptului că ea reprezenta o interpretare greșită atît a lui Pelagius, care susținuse că voința omului este capabilă de fapte meritorii fără harul lui Dumnezeu, neavînd nevoie decît de poruncile legii, cît și a învățaturii lui Toma, care nu afirmase nimic de felul acesta. Dejucînd planurile adversarilor, apărătorii lui Toma i-au acuzat că tocmai ei, criticii, erau criptopelagieni în concepțiile lor despre natură și har. Definiția exclusivistă din Noul Testament, „În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi”, îi slujise lui Augustin drept dovadă a faptului că „noi nu am fi putut avea capacitatea de a-L iubi dacă nu am fi primit-o de

1. Pelikan folosește aici termenul *spirators*, forjat de el în limba engleză; vezi volumul 2, p. 221, nota 1 (n. trad.).

Vezi vol. 1, p. 312
 Aug. *Grat. Christ.* 1.26.27
 (CSEL 42:147-148)

Gr. *Arim. Sent.* 2.29.1.2
 (1522-II:110r)

Vall. *Enc. Thos. Aq.* (MPPR
 6:349-351); Vall. *Annot.* 1
 Cor. 9:13 (MPPR 5:865)

Vezi vol. 3, pp. 305-306
 Tom. *Aq. S.T.* 1.1.8 (*Ed.*
 Leon. 4:22)

Aeg. *Rom. Res. mort.* 4
 (Nolan 124; 129)
 Barth. *Bon. Assump.* 2
 (*Opettex* 9b:67)

Callus (1946) 4

Tom. *Aq. Sent.* 2.18.1.2
 (Mandonnet 2:454)

Jac. *Vit. Quodlib.* 2.5 (Ypma
 2:59); *Vit. Furn. Quodlib.*
 3.5.3 (Delorme 140-142)

All. *Curs. Bibl.* (Du Pin
 1:617); All. *Serm.* 21
 (1490:C3v)
 Tom. *Kemp. Tr. tabern.* 1
 (Pohl 1:14-15); Tom. *Kemp.*
Inc. (Pohl 3:44); *Serm.*
conc. Const. 28.viii.1415
 (Finke 2:416)
 Wyc. *Euch.* 5 (WLW 16:156)

Hs. *Eccl.* 9e; 15d (Thomson
 62; 121)

la El prin aceea că El ne-a iubit mai întâi”. Un augustinian de marcă din veacul al XIV-lea cita aceste cuvinte ale lui Augustin, după care cita cuvintele lui Toma despre necesitatea harului, în speranța că „opozantul meu nu va nega cel puțin doctrina Sfântului Toma”, care era de fapt doctrina lui Augustin, în vreme ce un renumit umanist augustinian din secolul al XV-lea, în scrierea sa parodică *Elogiu închinat Sfântului Toma de Aquino*, obiecta față de efortul unor tomiști contemporani lui de a-l înălța deasupra lui Augustin. Formularea lui Toma care o rezuma pe cea a lui Augustin, „Harul nu nimicește natura, ci o completează”, s-a dovedit utilă chiar și pentru opozanții săi când aceștia au dorit să formuleze doctrina despre înviere sau cea despre ridicarea cu trupul la cer a Fecioarei Maria.

Chiar și această scurtă recapitulare ar fi trebuit să lămurească faptul că „este împotriva evidenței istorice ca teologiei veacului al XIII-lea [ori al XIV-lea] să fie împărțiți în două grupuri opuse: augustinieni și aristotelieni, ca și când ar fi jurat să-i urmeze exclusiv ori pe Sfântul Augustin, ori pe Aristotel”; căci „Sfântul Augustin era Maestrul recunoscut al tuturor, nu doar al așa-numiților augustinieni”, ci și al „aristotelianului” Toma de Aquino, nu mai puțin decât al oricărui dintre detractorii săi „augustinieni”. Totuși, istoria ne arată că în secolele al XIV-lea și al XV-lea s-a făcut un efort susținut de a depăși sau de a trece pe lângă sintezele augustinieni ale perioadei precedente, incluzând versiunea tomistă, pentru a ajunge la Augustin însuși. Până atunci se încetățenise obiceiul de a-l cita pe Augustin pentru definirea „formelor seminale” ca realități primordiale din care au fost create pe rînd realitățile particulare ale lumii empirice; această practică a continuat și în epoca de care ne ocupăm, însă cel puțin pentru unii dintre cei care îl citau nu era nevoie de mai mult. Dacă aruncăm o privire asupra elogiilor care i s-au adus de către gînditorii veacului al XV-lea observăm cu ușurință aprecierea deosebită de care se bucura. Pentru Pierre D'Ailly, Augustin era „adevăratul doctor”, „împuternicitul” autorizat să vorbească în numele tuturor doctorilor Bisericii catolice. Toma de Kempis obișnuia să-l numească „prelat” (*praesul*). Din ceea ce se credea a fi învățătura lui Toma, Wycliffe apela la ceea ce știa că este învățătura lui Augustin. Jan Hus îl considera pe Augustin „cel mai de seamă comentator al Scripturii”, care era mai îndreptățit să poarte numele de „urmaș al apostolilor” decât toți cardinalii și cei mai mulți papi, iar autorii antihusiști erau de acord cel puțin cu prețuirea pe care i-o acorda lui

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:821-822)
 Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II:5r); Robt. Bas. *Form. praed.* 10 (Charland 246)
 Nicol. Hus. *Serm.* 1 pr. (Heidelberg 16:2)
 Trapp (1956) 146-274

Vezi vol. 1, p. 303

Brad. *Caus.* 1.23 (Savile 239)
 Vezi vol 1, p. 327.
 Brad. *Caus.* 3.10 (Savile 683)

Brad. *Caus.* 1.35 (Savile 311)

Brad. *Caus.* 2.31 (Savile 606)

Brad. *Caus.* 2.20 (Savile 549)

Brad. *Caus.* 2.31 (Savile 602: 604)

Gr. Arim. *Sent.* 2.26-28.1.1 (1522-II: 92v-93r)

Gr. Arim. *Sent.* 2.26-28.1.1 (1522-II: 95v)
 Gr. Arim. *Sent.* 2.29.1.1 (1522-II: 104v-105r)
 Vezi vol. 1, p. 328-329

Augustin. Nicolaus Cusanus îl menționa pe Augustin ca „cel mai înțelept dintre propovăduitorii adevărului”, „sfânt și preaînvățat”.

În acest sens, fiecare autor era „augustinian”. Totuși, așa cum unii erau „augustinieni” în sensul strict că aparțineau unui ordin religios guvernat de așa-numita *Regulă* a lui Augustin, tot astfel alții (ca de pildă Iacob de Viterbo, Grigore de Rimini, Girolamo Seripando și Martin Luther) erau „augustinieni” în sensul strict că încercau să reafirme învățăturile „doctorului harului” împotriva a ceea ce considerau ei a fi pelagianismul și semipelagianismul virulent al epocii lor. În prima jumătate a secolului al XIV-lea, cei mai influenți exponenți ai „augustinismului” folosit în cel de-al doilea sens, au fost Thomas Bradwardine și Grigore de Rimini. Deloc surprinzător la un autor a cărui principală lucrare teologică purta titlul *Cauza lui Dumnezeu, împotriva lui Pelagius*, Bradwardine a încercat să se poziționeze fără echivoc de partea lui Augustin în conflictul pe tema harului, oferind o serie de citate despre înțietatea harului din cărțile lui Augustin, nu doar din cele îndreptate în mod precis împotriva lui Pelagius, dar și din alte tratate, ca și din *Sentințele* lui Prosper de Aquitania. El considera că Augustin „l-a imitat în chip unic pe apostolul” Pavel, trecînd de la o ostilitate față de doctrina harului divin la o poziție de „profet și apărător înflăcărat al harului”. Cu toate că unii teologi aveau dispute legate de concepția potrivită cu privire la har, „doctrina catolică” era preferabilă tuturor celorlalte concepții și, „în această chestiune cine dintre toți, după Sfînta Scriptură, este mai vrednic de încredere decît Augustin?”. Căci Augustin înțelesese fără îndoială paradoxul evanghelic: „Cînd acționăm, noi sîntem cei care acționăm, dar El acționează ca noi să putem acționa”. Deși uneori părea că „aproape întreaga lume îl urmează [pe Pelagius] și îi acceptă erorile”, consensul „sfîntei Biserici a lui Dumnezeu” era de partea lui Augustin.

Și Grigore de Rimini îi vedea pe „mulți dintre moderni... înclinînd către o eroare a lui Pelagius care a fost condamnată” și invoca împotriva lor consensul „doctrinei sfinților și definițiile Bisericii”. Pentru interpretarea lui pe marginea concepției augustinienne, Grigore, asemenea lui Bradwardine, s-a bazat pe „cărțile, predicile și epistolele scrise împotriva erorilor lui Pelagius” și pe critica semipelagianismului lui Cassian, făcută de Prosper de Aquitania. Formularea paulină, „Nu este nici de la cel care voiește,

Rom. 9,16 (Vulg.)

Oberman (1958) 16

Vall. *Lib. arb.* (MPPR 5:1008-9); Vall. *Volup.* 3.11 (MPPR 5:978)

Aug. *Ep.* 186.37 (CSEL 57:75)

Gr. *Arim. Sent.* 2.29.1.2 (1522-II:109r)

Gr. *Arim. Sent.* 2.29.1.2 (1522-II:107r; 110r)

Vezi vol. 1, p. 349

Prosp. *Auct.* 8 (PL 51:209)

Brad. *Caus.* 1.1 (Savile 19)

Vezi vol. 1, p. 318

Vezi vol. 1, p. 336-339

Vezi vol. 3, p. 55-56
Vezi *supra*, p. 61-62

Vezi *infra*, p. 83-84; 109

nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluiește”, care era „pasajul scriptural cel mai adesea citat” în tratatul lui Bradwardine și pe care îl folosea Lorenzo Valla în critica lui Boethius pentru a-și întemeia pledoaria împotriva liberului arbitru, apărând în *Sentințele* lui Grigore ca făcând parte din lista de pasaje-cheie din apostolul Pavel folosită de Augustin pentru a-l combate pe Pelagius; căci, adăuga el, „Augustin explică faptul că aceasta nu s-a spus fiindcă nu este voință ori alergare în om, ci fiindcă [omul] nu poate face nimic dacă [Dumnezeu] nu se miluiește de el”. Avea mare grijă, mai ales, să separe latura doctrinară a concepției catolice de cea istorică privind ceea ce va fi fost sau nu poziția avută în intenție de Pelagius. Se simțea de asemenea atît influența lui Augustin, cît și cea a lui Prosper atunci cînd Grigore declara că „în afara pasajelor din Scriptură, întreaga argumentație a conciliilor și a sfinților împotriva lui Pelagius... se întemeiază pe faptul că sfinții se rugau” pentru iertare, adică pe principiul potrivit căruia „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinței”.

Este semnificativ faptul că acest tip de augustinism s-a concentrat aproape exclusiv pe aspectul antipelagian al gîndirii sale, scăpînd din vedere aspectul antidonatist. Bradwardine îi menționa pe donatiști la începutul cărții sale, fără să facă însă vreo referire la doctrina lor despre Biserică și taine. O astfel de separare a celor două aspecte ale gîndirii lui Augustin caracterizase și scrierile acestuia. „Sinteza augustiniană” care rezolvase conflictele în veacul ce a urmat morții lui Augustin și care modelase doctrina medievală relua doctrina antipelagiană a lui Augustin cu privire la suveranitatea harului în contextul doctrinei antidonatiste a lui Augustin cu privire la unitatea Bisericii catolice și la obiectivitatea harului sacramental. Deși cele două nu aveau să fie complet elucidate pînă în epoca Reformei, am putea totuși să vedem aici începutul acestui proces și datorită faptului că în acea vreme distincția dintre voința „absolută” și cea „ordonată” a lui Dumnezeu era aplicată doctrinei despre taine, în așa fel încît eficacitatea mijloacelor harului să pară că depinde de hotărîrea arbitrară a lui Dumnezeu mai curînd decît de orice har inerent tainelor înseși.

Totuși ar însemna să ne privăm relatarea de eforturile făcute de-a lungul acestor două secole de a depăși sinteza augustiniană a trecutului imediat dacă nu am acorda atenție și căutării unui Augustin care să poată inspira și

Vezi vol. 1, p. 50-64
Bouwama (1975) 3-60

Vezi *infra*, pp. 125-126

Levi (1933) 65-66

Pet. *Sen.* 15.7 (Dotti 836-838)
Pet. *Fam.* 4.1 (Rossi-Bosco
1:153-161); Pet. *Secr.* 2
(Bufano 1:104)

Pet. *Secr.* 1 (Bufano 1:68)
Pet. *Secr.* 3 (Bufano 1:186)

Rom. 1,25

Pet. *Secr.* 3 (Bufano 1:232)

Pet. *Secr.* 2 (Bufano 1:130)

Pet. *Secr.* 2 (Bufano 1:138)

Pet. *Secr.* 1 (Bufano 1:94)

Pet. *Secr.* 1 (Bufano 1:56)

Aug. *Civ.* 22.27-28 (CCSL
48:854-856)
Vall. *Annot.* John 21 (MPPR
5:846)

Pet. *Ign.* 4 (Bufano
2:1122-1124)

Pet. *Ign.* 4 (Bufano 2:1114)
Aug. *Conf.* 3.4.7; 8.7.17
(CSEL 33:48-49; 184-185)

legitima încă o dată o sinteză între creștinism și gândirea clasică. Căci una dintre „cele două fețe ale umanismului” era preocuparea lui față de Augustin și în cele din urmă față de mulți alți Părinți creștini, greci și latini. Într-adevăr una dintre primele lucrări ale Renașterii italiene, scrierea autobiografică a lui Petrarca, *Secretul meu*, din 1342-1343, constă din trei dialoguri între autor și Augustin. Indiferent dacă o interpretăm ca pe o expresie a „dorinței moderne de plăcere și de fericire pămîntească în căutarea unei autojustificări” sau ca pe o mărturisire a „credinței șubreze, a slăbiciunii și a contradicțiilor interioare ale lui Petrarca” ori ca pe „un document sincer de la începutul convertirii lui Petrarca și o dovadă a influenței profunde exercitate asupra lui de către Sfîntul Augustin”, oricum ar fi, *Secretul meu* face parte dintr-un efort de a-l separa pe Augustin de scolasticismul care îl revendica drept fondator și de a-l afirma ca o resursă pentru umanismul creștin. Acest Augustin era mai cu seamă cel din *Confesiuni*.

Petrarca a primit *Confesiunile* de la un augustinian și în cele din urmă le-a înmînat altui augustinian cu puțin timp înainte să moară, considerînd că un pasaj din această carte, „pe care o țin tot timpul în mînă”, avea meritul transformării fundamentale din viața lui. Ori de cîte ori îl citea, spunea el, „mi se pare că citesc povestea propriului meu pelerinaj, și nu a altcuiva”. În pasaje marcate profund de *Confesiuni*, Petrarca vorbește despre felul cum Augustin îl mustră pentru faptul că iubește făptura mai mult decît pe Creator și pentru că tinjește după glorie literară și nemurire pămîntească. El urma un regim cvasimonastic, caracterizat prin solitudine și studiu, dar numai pentru ambiții personale. Augustin îl avertiza că nu există dușman mai mare pentru adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu decît mulțumirea de sine; însă în sprijinul acestui avertisment Augustin invoca autoritatea lui Platon, a cărui gândire îi modelase lucrările de tinerețe. Pe parcursul dialogurilor, el îl îndemna pe autor să fie atent la ce aveau mai bun filozofii clasici, mai ales Platon și Cicero. Atitudinea pozitivă a lui Augustin în ce privește gândirea lui Platon, față de care gînditorii Renașterii tîrzii aveau să fie mai critici, i-a slujit lui Petrarca drept justificare pentru afirmația că Platon ar fi devenit creștin dacă i s-ar fi acordat această oportunitate – afirmație în sprijinul căreia oferea citate și din alți Părinți ai Bisericii. Elogiul pe care Augustin i-l aduce lui Cicero în *Confesiuni* a devenit o justificare pentru dorința lui Petrarca de a face același lucru

Pet. *Ign.* 4 (Bufano 2: 1108);
 Pet. *Fam.* 2.9.10
 (Rossi-Bosco 1:92)
 Pet. *Ign.* 4 (Bufano
 2: 1062-1064)
 Aug. *Trin.* 13.4.7 (CCSL
 50: 390-391)
 Pet. *Ign.* 4 (Bufano 2: 1126)

Trinkaues (1970) 1: 14

Vezi vol. 3, p. 326

Alv. Pel. *Ep.* 2.23 (Meneghin
 25)

Vit. Furn. *Quodlib.* 1.2
 (Delorme 5); Guid. Vern.
Repr. mon. 3 (Matteini 114);
 Gabr. Bl. *Can. miss.* 45. Z
 (Oberman-Courtenay 2: 191)
 Ambr. *Trav. Ep.* 10.29; 10.39
 (Martène-Durand 3: 340;
 355)

All. *Tract.* 2.3.6 (1490: Dlv)

Aug. *Conf.* 2.6.13-14 (CSEL
 33: 39-40)
 Gers. *Myst. theol. prac.* 8
 (Combes 180)

Gers. *Magn.* 7 (Glorieux
 8: 305)
 Ex. 3, 14
 Vezi vol. 1, p. 70
 Aug. *Trin.* 8.3.4 (CCSL
 50: 271-273)

Gers. *Myst. theol. prac.* 12
 (Combes 211-212)

Gen. 1, 26

Aug. *Trin.* 14.19.25 (CCSL
 50: 456)

Vezi *infra*, p. 112-118

pentru Augustin. Totuși, Augustin nu vorbise și de Aristotel în aceeași manieră, ci dimpotrivă îi criticase tipul de filozofie. De aceea era cu atât mai deplorabil ca teologii să prefere filozofia aristotelică în dauna autorității lui Augustin.

Din atitudinea lui Petrarca față de autoritatea lui Augustin reiese clar că „pentru el, mai importantă decît litera ortodoxiei augustinienne era calitatea paradigmatică a experienței personale a sfîntului în ceea ce privește rătăcirea, ambivalența, sfișierea sufletească, rezolvarea finală a conflictului său și mîntuirea cu ajutorul harului divin”. El nu a fost însă singurul gînditor din secolele al XIV-lea și al XV-lea care să-l considere pe Augustin, în special imaginea acestuia dezvăluită în *Confesiuni*, ca paradigmă pentru viața interioară. O formă de subiectivism augustinian apăruse în repetate rînduri în gîndirea și literatura medievală, iar influența lui devenise mai puternică datorită influenței spiritualității franciscane. Acum, numele lui Augustin și Francisc continuau să fie legate de cele ale altor maeștri ai vieții spirituale, dar totodată impulsul augustinian se manifesta și printr-o accentuare mai pronunțată a locului experienței în cunoașterea adevărului creștin. În timp ce continuau să servească drept sursă pentru textele teologice convenționale, *Confesiunile* începeau să suscite un tot mai mare interes literar și să pună bazele unei teologii a experienței. Căci cercetarea de către Augustin a motivațiilor ascunse, dar profunde ale păcatului îl arătase ca fiind „cel mai pătrunzător investigator al proceselor gîndirii umane”, chiar dacă existau elemente de învățătură mistică față de care gîndirea lui Dionisie Areopagitul era încă și mai folositoare. Interpretînd pasajul biblic „Eu sînt Cel ce sînt” în sensul înțelegerii lui Dumnezeu ca bine absolut și ființă pură, Augustin a trasat calea unei cunoașteri metafizice a esenței divine, realizată prin intermediul unei cunoașteri experiențiale. Tema celei de-a doua părți a lucrării lui Augustin *Despre Treime*, descoperirea faptului că pasajul biblic „Să facem om după chipul Nostru” presupunea o imagine trinitară a lui Dumnezeu, era combinată cu introspecția critică a *Confesiunilor* sale pentru a crea o teologie mistică – o teologie care putea fi destul de ortodoxă în ceea ce privește doctrina, dar care putea de asemenea să devină o amenințare pentru ortodoxia doctrinară.

După cum va deveni tot mai evident pe parcursul acestor două capitole introductive, în veacurile al XIV-lea și al XV-lea nu a existat nici un aspect doctrinar mai însemnat

care să nu fi fost afectat de studierea operelor lui Augustin, iar în multe dintre aceste aspecte influența lui a fost hotărâtoare. Problema imaculatei concepții a Fecioarei Maria a fost ridicată datorită definiției pe care a dat-o Augustin păcatului originar și transiterii lui prin perpetuarea neamului omenesc, însă forma în care avea să se rezolve această problemă în cele din urmă a fost preluată tot de la Augustin, care îi atribuisese Fecioarei Maria „belșug de har pentru a învinge păcatul sub toate chipurile”. Debaterile pe tema naturii Bisericii, mai precis reexaminarea relației dintre tărîmul spiritual și cel politic, au fost demarate de „marele doctor al Bisericii, Augustin, [care] în cartea sa, *Cetatea lui Dumnezeu*, descrie două cetăți”, iar polemica împotriva concepției medievale despre spiritual și despre politic avea să se transforme tot într-o polemică împotriva lui. Atunci cînd schisma și scandalul au făcut imperativă redeschiderea discuției despre „preotul nevrednic” și despre relația dintre starea subiectivă a oficialului și starea obiectivă a tainelor, accentul trebuia să cadă pe rezolvarea pe care o dăduse Augustin acestei relații, așa cum o formulase el împotriva donatiștilor. Și cum problema autorității relative a Bisericii și a Bibliei se punea cu tot mai multă insistență în veacurile al XV-lea și al XVI-lea, diferitele teorii alternative au încercat să se acomodeze într-un fel sau altul declarației lui Augustin potrivit căreia el nu ar fi crezut Evanghelia dacă nu ar fi fost convins de autoritatea Bisericii catolice. În fiecare dintre aceste aspecte a existat un efort conștient de a depăși sinteza augustiniană (sau sintezele augustinieni) pentru a ajunge la învățătura autentică a lui Augustin însuși.

Planul mîntuirii

O temă asupra căreia Augustin nu se pronunțase în mod definitiv, cu toate că reușise să cuprindă în gîndirea sa majoritatea temelor principale, era doctrina mîntuirii și planul mîntuirii. În măsura în care o formulare poate fi numită „definitivă” pentru această doctrină în Occidentul latin, înțelegerea lucrării lui Hristos, așa cum a expus-o Anselm de Canterbury, a fost cea care a sistematizat dezvoltarea doctrinară dinaintea lui Anselm și a modelat-o pe cea de după el. Cît de profund a continuat formularea lui Anselm să determine soteriologia Evului Mediu tîrziu

Vezi vol. 1, p. 324
Aug. Nat. et grat. 36.42
 (CSEL 60:263-264)

All. *Recom.* (Du Pin 1:603)

Chel. St. ur. 1.40-41; 1.69
 (Com. 22:118-123; 171)

Vezi vol. 1, p. 319-321

Vezi vol. 1, p. 312
 Vezi *infra*, pp. 169-170;
 300-301
Aug. Ep. fund. 5 (CSEL
 25:197)

Vezi vol. 1, p. 270

Vezi vol. 3, pp. 134-184

se poate observa din felul evident în care au fost folosite de-a lungul secolelor al XIV-lea și al XV-lea ideile centrale ale tratatelor sale despre împăcare – teza contradictorie a dreptății și milei lui Dumnezeu, nevoia de a da satisfacție onoarei rănite a lui Dumnezeu și suficiența „necesară” a morții lui Hristos, Dumnezeu-omul, ca preț al acestei satisfacții. Totuși în spatele acestui consens existau diferențe profunde, nereconciliate și poate ireconciliabile, în legătură cu semnificația mîntuitoare a vieții și a învățăturilor, a pătimirii și a morții, a învierii și a înălțării lui Iisus Hristos. În plus, cei mai mulți dintre autorii care pot fi citați în sprijinul consensului au manifestat în mod simultan una sau mai multe dintre deosebiri.

Într-un mic tratat politic scris la începutul secolului al XIV-lea, Dante Alighieri îl parafraza în mod direct pe Anselm: „Dacă nu ar fi existat o satisfacție pentru păcat prin moartea lui Hristos, noi încă am fi «din fire fii ai miniei»”. Unul dintre cei mai severi critici ai lui Dante, care nu era de acord cu mai nimic altceva din micul tratat, accepta totuși ideea că „pentru păstrarea dreptății”, Hristos „a adus satisfacție deplină lui Dumnezeu pentru întregul neam omenesc” și îl invoca pe Anselm ca autoritate în această privință. Tot la începutul secolului al XIV-lea, Ubertino de Casale vorbea despre un conflict între milă și dreptate în „consistoriul divin” al Treimii, conflict rezolvat cînd Dumnezeu s-a făcut om, fiindcă „numai Dumnezeu putea aduce satisfacție pentru întregul neam omenesc și numai omul i-o datora lui Dumnezeu”. Confratele lui contemporan și franciscan, cardinalul Vital du Four, citîndu-l pe Anselm, afirma că: „într-un anumit sens, moartea lui Hristos este necesară chiar și pentru Dumnezeu, căruia trebuie să i se dea satisfacție”. La un interval de o generație, Grigore de Rimini relua și el problema diferenței dintre mila și dreptatea lui Dumnezeu, trăgînd concluzia că aceasta se regăsea în distincția dintre acele lucrări ale lui Dumnezeu în care se manifestă ca judecător și cele în care se manifestă ca unul care are milă. Într-unul din primele sale tratate, scris în jurul anului 1370, John Wycliffe declara, pe baza scrierii lui Anselm *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, că fără întrupare „satisfacția pentru păcatul primului om nu ar fi fost potrivită” și că, prin urmare, cel ce a oferit această satisfacție trebuia să fie din aceeași spiță cu cel ce a rănit onoarea lui Dumnezeu. La finele secolului, cel mai de seamă discipol al lui Wycliffe, Jan Hus, îl cita și el pe Anselm atunci cînd vorbea despre

Dant. *Mon.* 2.11.2 (Ricci 215)

Ef. 2,3

Guid. *Vern. Repr. mon.* 2 (Matteini 108-109)

Ub. *Cas. Arb. vit.* 1.7; 1.8 (Davis 22; 27)

Vit. *Furn. Quodlib.* 2.5 (Delorme 72-74)

Gr. *Arim. Sent.* 1.8.2.2 (1522-I: 71v)

Wyc. *Ben. inc.* 6; 13 (WLW 7: 88; 231); Wyc. *Serm.* 3.24 (WLW 11: 187); Wyc. *Serm.* 4.23; 3.34 (WLW 13: 197-198; 293)

Ha. *Sent.* 3.20.5 (Flajăhans 2:447)

Hs. *Sent.* 4.15.3 (Flajhans
2:594)

Gers. *Serm.* 212 (Glorieux
5: 65)

Gers. *Magn.* 9 (Glorieux
8: 416)

Chel. *St. vr.* 1.17 (*Com.*
22.50); Chel. *Post.* 37 (*Com.*
16: 112)

Nicol. Cus. *Doct. ign.* 3.6
(Heidelberg 1: 137)

Nicol. Cus. *Serm.* 1.3; 3.1;
17.1 (Heidelberg 16: 18; 45;
270-272)

Is. 53,4

Nicol. Cus. *Alchor.* 2.17
(Faber 1: 140r-v)

Vezi *infra*, pp. 87-88
Tom. Kemp. *Serm. Dom.* 23;
26 (Pohl 3: 195; 233-234);
Tom. Kemp. *Orat.* 1 (Pohl
3: 336)

Gabr. Bl. *Fest. Chr.* 11
(1499: E4r)

Gabr. Bl. *Sanct.* 28 (1499: II
5v-6r)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 72.1
(Oberman-Courtenay 3: 192)

Vezi *infra*, pp. 201-204

satisfacția realizată prin pătimirea și moartea lui Hristos, iar mai târziu o interpreta în sensul că „nimeni nu poate aduce satisfacție pentru el însuși, decît prin satisfacția principală adusă de Domnul Iisus Hristos”, a cărui pătimire a făcut posibilă satisfacția prin pocăință.

În primii ani ai veacului al XV-lea, Jean de Gerson propovăduia o „satisfacție adusă dreptății, care a fost acum satisfăcută”, iar cu puțin timp înainte de a muri încă mai vorbea, în legătură cu „satisfacția” din jertfa liturgică, despre suficiența pătimirii lui Hristos. Peter Chelčický, un husit radical, scria, în jurul anului 1440, că, „murind în chip omenesc”, Hristos „a obținut iertarea păcatelor lumii” de la Dumnezeu și „a dat satisfacție lui Dumnezeu Tatăl”. Tot în 1440, cardinalul Nicolaus Cusanus atribuia „...morții de bunăvoie și cu totul nevinovate a lui Hristos omul pe cruce” puterea de a aduce atît „răscum-părarea, cît și spălarea” păcatului omenesc; același gînd îl exprimase și în predicile rostite cu zece ani mai înainte, iar în *Examinarea Coranului*, din 1461, interpreta cuvintele proorocului Isaia, „El a luat asupra-Și durerile noastre”, în sensul că „moartea Unuia-născut, iubit de Dumnezeu mai mult decît toți ceilalți, a adus satisfacție din belșug”. Toma de Kempis, cunoscut mai curînd pentru alte aspecte ale doctrinei sale despre lucrarea lui Hristos, spunea și el că prin cruce Hristos „ne-a mîntuit și a adus satisfacție lui Dumnezeu Tatăl pentru păcatele noastre”. Spre sfîrșitul secolului al XV-lea, Gabriel Biel punea tratatul lui Anselm la baza învățăturii sale potrivit căreia, atunci cînd neamul omenesc „nu a fost în stare să satisfacă dreptatea divină..., Tatăl milei L-a dat pe Fiul Său, care... a luat fire omenească, neprihănită și curată, ...și jertfind-o dreptății a oferit satisfacție”; în felul acesta, Dumnezeu judecătorul, prin pătimirea lui Hristos, a adus El însuși „o satisfacție cuvenită, sau, mai corect spus, o suferință a izbăvirii”¹. Iar Dumnezeu a acceptat „această jertfă a lui Hristos, și anume, moartea sa, ca satisfacție pentru păcatul nostru”.

La fel ca în epoca Reformei, încă din perioada medievală tîrzie de care ne ocupăm aici, metafora anselmiană a morții lui Hristos ca act prin care a adus satisfacție, coexista,

1. „Suferință a izbăvirii” traduce cuvîntul *satisspassion*, un termen din limbajul soteriologic romano-catolic care se referă la suferința necesară ce este îndurată în Purgatoriu pentru a acorda satisfacția mîntuitoare pentru păcatele săvîrșite (în lat. *satisspassio* = suferința suficientă) (n. trad.).

adesea chiar la aceiași teologi, cu alte idei care se deosebeau de ea sau chiar o contraziceau ori cel puțin îi confereau o nuanță specială. Cea mai importantă dintre aceste idei în veacurile al XIV-lea și al XV-lea era legată de accentul tot mai mare care se punea pe voința suverană a lui Dumnezeu. Ceea ce s-a spus despre Pierre D'Ailly poate fi spus și despre mulți dintre predecesorii și contemporanii săi: „Fundamentul gândirii sale, la fel ca și în cazul lui Ockham, îl constituie unitatea, libertatea și omnipotența lui Dumnezeu”. Acesta era punctul de pornire explicit al tratatelor teologice pe o varietate de teme, precum și premisa implicită a altora. Un teolog își începea atît un eseu despre relația dintre suflet și trup, cît și o amplă dizertație despre relația dintre Biserică și stat cu afirmarea voinței libere și atotputernice a lui Dumnezeu, o temă care avea să se repete în toate scrierile sale și de-a lungul întregii sale vieți. Fiind cauza eficientă primordială, necauzată și care nu cauzează, Dumnezeu era, în viziunea lui Duns Scotus, „necesar sieși”, o ființă caracterizată prin „inteligentă și voință”. Afirmția lui Augustin potrivit căreia „voința lui Dumnezeu este prima și cea mai înaltă cauză a tuturor formelor și mișcărilor trupești” era considerată drept axiomă: „Voința lui Dumnezeu”, nota Bradwardine, „este cauza eficientă a tot ceea ce se face”. Prin urmare, voința lui Dumnezeu era, în sensul strict al cuvintelor, infinit „mai mare, în libertatea sa, decît voința noastră”.

Într-un asemenea context, fiecare dintre temele obișnuite ale doctrinei lui Anselm primea un accent și un conținut aparte. Căci dacă, așa cum îl acuzau criticii, atît cei vechi, cît și cei moderni, Anselm părea să-L supună pe Dumnezeu propriei sale dreptăți și legi, ca și cînd acestea ar fi fost entități independente, accentul care cădea pe libertatea lui Dumnezeu conducea acum la principiul: „Voința lui Dumnezeu este norma și temeiul (*regula et origo*) dreptății”. Ca atare, o faptă a omului era bună intrinsec, nu în și prin ea însăși, ci doar în virtutea faptului că a fost definită ca bună de către voința liberă și suverană a lui Dumnezeu. Mila lui Dumnezeu era de asemenea o expresie a acestei voințe imuabile, și complet subordonată ei: „Dumnezeu nu începe să iubească ori să urască pe cineva la un moment dat. ...Nici rugăciunile și nici oricare dintre merite, fie ele bune ori rele, nu pot cîtuși de puțin schimba voința divină, nici într-o direcție, nici în alta, însă ceea ce trebuie mîntuit ori osîndit, răsplătit

Oakley (1964) 22

Wyc. *Comp. hom.* 1 (WLW 3:9); Wyc. *Civ. dom.* 1.1 (WLW 4:7) Wyc. *Ben. inc.* 5 (WLW 7:75-76); Wyc. *Serm.* 2.37 (WLW 9:272)

Dns. Scot. *Prim. princ.* 3.5 (Roche 80)
Dns Scot. *Prim princ.* 4.4 (Roche 80)
Aug. *Trin.* 3.4.9 (CCSL 50:136)
Aeg. Rom. *Ren. pap.* 4 (1554:3v)

Brad. *Caus.* 1.9 (Savile 190)

Vit. Furn. *Rer. princ.* 3.3.1.23 (Wadding 4:300)

Dns. Scot. *Rep. Par.* 4.14.1.8 (Wadding 24:205)

Gers. *Vit. spir.* 1 (Glorieux 3:123-124); Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:380)

Brad. *Caus.* 1.23 (Savile 240); Wyc. *Serm.* 3.44 (WLW 11:381); Aeg. *Rom. Quodlib.* 1.2 (1646:6)

Ub. *Cas. Arb. vit.* 1.7 (Davis, 22); Nicol. *Cus. Serm.* 17.1 (Heidelberg, 16:270-272)

Pannenberg (1954) 137

Dns. Scot. *Ox.* 3.19.q.un.7 (Wadding 14:718)

Vezi vol. 3, p. 168

Dns. Scot. *Ox.* q.un.10 (Wadding 14:738)

Dns. Scot. *Ox.* 4.4.7.4 (Wadding 16:480)

Thos. Sut. *Quodlib.* 3.18 (Schmaus 459)

Dns. Scot. *Ox.* 3.13.4.9 (Wadding 14:463)

Vezi *infra*, p. 99

Dns. Scot. *Quaest.* (BFS 3:16-17)

ori pedepsit, în orice grad, El a voit din veșnicie să fie mîntuit ori osîndit”. Cu această definiție a milei, imaginea lui Anselm despre disputa între dreptate și milă din sfaturile Treimii (elaborată și dramatizată în unele versiuni ulterioare ale teoriei, adăugîndu-i-se uneori și factorul adițional al participării Fecioarei Maria) nu mai era cu adevărat necesară; căci Dumnezeu voia orice dorea să voiască, atît dreptatea, cît și mila fiind denumiri ale expresiei acestei voințe, așa cum era ea percepută.

Totuși, nu doar dreptatea și mila au fost „relativizate” sub impactul acestei accentuări a voinței divine, ci chiar și doctrina anselmiană a satisfacției. „Cît de mult a folosit acest merit [al morții lui Hristos] pentru suficiența [izbăvirii]?” se întreba Duns Scotus, la care tot el oferea un răspuns: „Așa cum orice altceva, în afară de Dumnezeu, este bun pentru că a fost voit de Dumnezeu, și nu invers, tot astfel și meritul acesta are atîta bunătate cît i s-a permis să aibă”. Prin urmare, nu a fost, așa cum afirmase Anselm, „necesar” ca neamul omenesc să fie mîntuit prin suferința lui Hristos. Neamul omenesc ar fi putut pieri, sau un om fără păcat l-ar fi putut mîntui, sau fiecare persoană ar fi putut primi harul de a merita mîntuirea în mod individual – toate acestea depinzînd de ceea ce a hotărît voința lui Dumnezeu. „Dar dacă vrem să-l salvăm pe Anselm”, preciza Scotus în continuare, „putem spune că toate judecățile sale se întemeiază pe presupoziția hotărîrii dumnezeiești ca omul să fie mîntuit în felul acesta... Prin această predestinare, Dumnezeu nu a voit să accepte ca omul să fie mîntuit decît prin moartea Fiului Său”. Deși a încercat să apere această idee a „acceptării” de acuzația de a fi fost complet arbitrară, Scotus a susținut cu consecvență faptul că nu era nimic „necesar” în moartea lui Hristos pe cruce ca mijloc de mîntuire a omului. Cel mult, așa cum remarcă un alt teolog, i se putea spune „cel mai potrivit” (*convenientissimus*) mijloc.

Faptul că întruparea și răstignirea nu erau „necesare” putea presupune o diminuare a importanței lui Hristos. Pentru Scotus totuși însemna exact opusul. El credea cu tărie în principiul potrivit căruia „aducîndu-i slavă lui Hristos, prefer să merg prea departe decît nu suficient de departe în a-l da cinstirea care i se cuvine”. Acest „maximalism” pe care îl aplica și în cazul Fecioarei Maria în limitele impuse de autoritatea Bisericii și a Scripturii, l-a determinat pe Scotus să considere că, întrucît întruparea Logosului era actul suprem al lui Dumnezeu, afirmația că

întruparea a fost cauzată de căderea lui Adam i-ar ştirbi din slavă lui Hristos. Căci „dacă această cădere ar fi fost cauza predestinării lui Hristos, ar însemna că lucrarea supremă a lui Dumnezeu a fost doar o reacţie la ceva (*occasionatum tantum*)”. Aceasta a condus inevitabil la întrebarea, care se pusese deja în secolul al XII-lea, dacă ar fi existat o întrupare chiar şi în situaţia în care nu ar fi avut loc căderea. Se puteau cita pasaje din Noul Testament care păreau să spună fără echivoc „că dacă omul nu ar fi păcătuît, Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat”. Pe de altă parte, această afirmaţie părea să facă din eliberarea de păcat singura cauză a întrupării, cînd de fapt Dumnezeu, prin acest mijloc, ridicase firea omenească deasupra tuturor făpturilor create. Făcîndu-se om, Logosul devenise „centrul existenţei pentru firea omenească” iar, în chip de al doilea Adam, descifrase semnificaţia primului Adam. Atribuind toate acestea păcatului lui Adam se recunoştea ceea ce a fost numit „paradoxul căderii norocoase”, sintagmă despre care se credea în această perioadă că îi aparţine lui Grigore cel Mare (deşi originile ei trebuie căutate mai în vechime, probabil în opera lui Ambrozio al Milanului). Jean Gerson ar putea fi considerat drept un adept al poziţiei de mijloc. Cu toate că insista asupra faptului că „scopul întrupării nu a fost desăvîrşirea universului şi nici întoarcerea făpturilor create la Dumnezeu, ...ci singurul, sau cel puţin principalul scop a fost curăţarea trupului nostru”, el accepta totuşi ideea că, chiar şi dacă nu ar fi existat căderea, Dumnezeu ar fi găsit calea supremă de a-şi dezvălui iubirea întru Hristos. Dar în această privinţă, ca de altfel în toate chestiunile legate de planul mîntuirii, toată lumea trebuia să mărturisească faptul că „dacă Dumnezeu voia, putea” să mîntuiască în orice chip alegea, căci voinţa lui Dumnezeu este liberă, suverană şi atotputernică.

Voinţa lui Dumnezeu s-a exprimat cel mai desluşit în predestinarea divină, din care făcea parte şi planul mîntuirii, dat fiind că Hristos însuşi fusese „rînduit Fiul al lui Dumnezeu întru putere”. În secolele al XIV-lea şi al XV-lea, la fel ca în secolele al V-lea, al VI-lea, în secolul al IX-lea şi apoi din nou în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, doctrina predestinării a devenit o dovadă a augustinismului. Aspecte legate de relaţia dintre natură şi har care păreau exagerat de optimiste „îclinau către o eroare a lui Pelagius care fusese condamnată”, iar antidotul era o reafirmare a doctrinei augustinienne cu privire la predestinare. Oricît de importantă ar fi fost căutarea autenticului

Dna. Scot. Rep. Par. 3.7.4.4 (Wedding 23:303)

Rup. Matt. 13 (PL 168:1628); Hon. Aug. Oct. quæst. 2 (PL 172:1187) Mat. 18,11; Gal. 4,4-5; 1Tim. 1,15

Vit. Furn. Quodlib. 2.12.2 (Delorme 88); Ps. Ans.

Concept. BVM (PL 159:309-310)

Gabr. Bl. Fest. Chr. 2 (1499:A5v-A6r)

Nicol. Cus. Doct. ign. 3.5 (Heidelberg 1:134)

1Cor. 15,45-49

Nicol. Cus. Conc. cath. 1.3 (Heidelberg 14:39)

Lovejoy (1955) 277-295

Wyc. Serm. 4.47 (WLW 13:383); Ha. Sent. 2.31.3 (Flajshans 2:321); Gers.

Serm. 236 (Glorieux 5:419);

Gers. Magn. 10 (Glorieux 8:468-469)

Capelle (1946) 230-232

Gers. Serm. 252 (Glorieux 5:601); Gers. Magn. 11 (Glorieux 8:489)

Gers. Cant. 5 (Glorieux 8:615)

Wyc. Serm. 1.32 (WLW 8:219); Gers. Magn. 9

(Glorieux 8:410-411)

Rom. 1,4 (Vulg.)

Vezi vol. 1, pp. 328-338

vol. 3, pp. 109-123

Vezi *infra*, pp. 261-265

Gr. Arim. Sent. 2.26-28.1.1 (1522-II:93r)

Vezi *infra*, p. 86

Dns. Scot. Ox. 3.32.q.un.6
(Wadding 15:433)

Vezi vol. 3, p. 298

Dns. Scot. Ox. 1.41.q.un.13
(Wadding 10:699)

Dns. Scot. Prim. princ. 4.4
(Roche 82)

Dns. Scot. Ox. 1.40.q.un.2
(Wadding 10:680)

Dns. Scot. Ox. 1.40.q.un.3
(Wadding 10:681)

Vezi vol. 3, p. 294-296

Tom. Aq. Sent. 1.38.5
(Mandonnet 1:907-915)
Brad. Caus. 3.27 (Savile
713)

Guil. Mar. Corr. Thom. 3
(Bibl. Thom. 9:18)

Augustin în această reafirmare a doctrinei despre predestinare, totuși forma specială a doctrinei de-a lungul acestei perioade, care la unii teologi a produs anomalia unui semipelagianism predestinaționist, se datorează dezvoltării ulterioare a doctrinei despre voința divină.

La baza doctrinei despre predestinare propusă de Scotus se afla concepția potrivit căreia voința divină porcede „nu din mai multe acte, ci dintr-unul singur, dar împlinit totuși în mai multe moduri (*diversimode*)”: „mai întâi El voiește o finalitate, iar pentru aceasta acțiunea lui este desăvârșită, iar voința binecuvîntată; apoi, El voiește acele lucruri care sînt predestinate imediat acelei [finalități], și anume, prin predestinarea celor aleși...; și în cele din urmă, El voiește lucrurile care sînt necesare pentru atingerea acelui scop, și anume binefacerea harului”. La fel ca Augustin, Scotus invocă doxologia din Romani 11,33 ca avertisment împotriva scrutării tainelor lui Dumnezeu, însă adăuga în mod semnificativ: „Fiecare să aleagă opinia care îl mulțumește mai mult, atîta vreme cît libertatea lui Dumnezeu este apărată fără nici o nedreptate, precum și orice altceva despre Dumnezeu care trebuie apărât”. Pentru a apăra libertatea lui Dumnezeu, Scotus susținea că Dumnezeu, ca primă cauză, determină evenimentele în mod contingent și fără necesitate, o astfel de cauzare fiind așadar liberă. În felul acesta Dumnezeu și predestina în mod contingent, de vreme ce în libertatea sa rezida și posibilitatea de a nu predestina, iar Dumnezeu nu era captivul propriei sale acțiuni, ci rămînea liber. Negarea libertății lui Dumnezeu putea fi atribuită tendinței minții omenești de a trata „un act al voinței divine ca pe ceva din trecut”, cînd de fapt orice este veșnic este în prezent; la fel se întîmplă și cu voința divină, astfel încît „în «acum-ul» veșniciei Dumnezeu poate voi în chip liber orice voiește, ca și cînd voința lui nu ar fi determinată în nici un fel (*ad nihil*)”.

La fel ca și în cazul predecesorilor săi, acest tip de raționament l-a condus pe Scotus la problema preștiinței lui Dumnezeu, mai precis cunoașterea divină a contingentelor viitoare. Explicația lui Toma, potrivit căreia termeni precum „contingență” și „necesitate” puteau fi asociați doar cu cauzele „joase”, nu și cu cele „înalte”, a iscat controverse în secolul al XIV-lea. Ea a fost combătută întrucît „conținea o eroare flagrantă, de fapt mai multe erori”; iar apărătorii lui Toma reafirmau ideea că Dumnezeu cunoaște din veșnicie contingențele viitoare în măsura în

Robt. Orf. Corr. 3 (*Bibl. Thom.* 31: 38-39)

Corr. „Quare” 3; 78 (*Bibl. Thom.* 9: 22; 325-326)

Thos. Sut. *Quodlib.* 2.5 (Schmaus 203)

Ioan Par. Corr. 3 (*SA* 12: 22)

Aeg. Rom. *Praed.* 2 (1525: 25)

Aeg. Rom. *Cog. ang.* 10 (1503: 103v); Aeg. Rom. *Quodlib.* 1.10 (1646: 21-23)

Aeg. Rom. *Quodlib.* 6.1 (1646: 351); Ramb. Bol. *Apol. ver.* 3 (*ST* 108: 25)

Schwamm (1934) 1

Pannenberg (1954) 118

Dns. Scot. Ox. 1.40.q.un.2 (Wadding 10: 680)

Dns. Scot. Ox. 3.7.3.2 (Wadding 14: 349); Dns. Scot. Rep. Par. 3.7.4.2 (Wadding 23: 301)

Dns. Scot. *Quodlib.* 16.17 (Wadding 26: 200)

care pentru el toate sînt în prezent, respingînd explicația lui Bonaventura și a altora, că Dumnezeu are cunoștință de „ideile” (*rationes*) acestor evenimente contingente înaintea lui, precum și explicația înrudită a unor gînditori precum Thomas Sutton, potrivit căreia Dumnezeu percepe „cauzele” acestor evenimente. Contemporanul lui Scotus, Aegidius de Roma, considera drept un principiu de bază faptul că atît „preștiința divină, cît și întîmplările viitoare coexistă, nici una dintre ele neanulîndu-o pe cealaltă”. Iar acest lucru l-a determinat să își pună întrebarea dacă îngerii pot cunoaște cu anticipație evenimentele viitoare, cel puțin prin intuiții, ajungînd la concluzia că felul în care Dumnezeu cunoaște viitorul trebuie să fie identic cu modul în care cunoaște prezentul. Doar în contextul acestor judecăți ale celor care erau contemporani sau aproape contemporani cu Scotus putem să analizăm afirmația că „el a fost primul care a exprimat clar izvorul și mijloacele de cunoaștere a evenimentelor viitoare”, precum și ideea că „Scotus atinge dimensiunea unei noi formulări a acestei chestiuni”.

În lumina a ceea ce s-a spus deja cu privire la concepțiile sale despre intelect și voință, putem trage concluzia că atunci cînd Scotus pune voința divină în centrul definiției pe care o dădea predestinării, el era consecvent cu viziunea sa generală asupra acestei chestiuni. „Predestinarea înțeleasă cum se cuvine”, explica el, „se referă la un act al voinței divine, și anume porunca alegerii la har și slavă, prin voința divină, a unei făpturi înzestrate cu intelect sau rațiune”, adăugînd totuși că în sens secundar „putea fi înțeleasă și ca făcînd referire la un act al intellectului care însoțește această alegere”. În sintagma „predestinarea la har și slavă”, cuvîntul „slavă” era elementul esențial, iar „harul” mijlocul prin care această finalitate avea să fie atinsă. Scotus a deplasat accentul de pe intelectul divin pe voința divină, stabilind și locul problemei preștiinței; căci „necesitatea preștiinței sau a preștiutului ca preștiut” era într-adevăr o „necesitate a imutabilității”, dar acest lucru nu implica „determinare absolută”, de vreme ce o astfel de determinare ținea de voința lui Dumnezeu, și nu de știința sau preștiința intelectului său. Dacă preștiința intelectului divin nu poate servi drept bază a predestinării de către voința divină, aceasta înseamnă că „nu există la cel care este predestinat nici o bază pentru predestinare, într-un fel anterioară predestinării”. Pe de altă parte, în ceea ce privește osîndirea, exista „un fel de temei”

Augustin în această reafirmare a doctrinei despre predestinare, totuși forma specială a doctrinei de-a lungul acestei perioade, care la unii teologi a produs anomalia unui semipelagianism predestinaționist, se datorează dezvoltării ulterioare a doctrinei despre voința divină.

La baza doctrinei despre predestinare propusă de Scotus se afla concepția potrivit căreia voința divină porcede „nu din mai multe acte, ci dintr-unul singur, dar împlinit totuși în mai multe moduri (*diversimode*)”: „mai întâi El voiește o finalitate, iar pentru aceasta acțiunea lui este desăvârșită, iar voința binecuvîntată; apoi, El voiește acele lucruri care sînt predestinate imediat acelei [finalități], și anume, prin predestinarea celor aleși...; și în cele din urmă, El voiește lucrurile care sînt necesare pentru atingerea aceluia scop, și anume binefacerile harului”. La fel ca Augustin, Scotus invocă doxologia din Romani 11,33 ca avertisment împotriva scrutării tainelor lui Dumnezeu, însă adăuga în mod semnificativ: „Fiecare să aleagă opinia care îl mulțumește mai mult, atîta vreme cît libertatea lui Dumnezeu este apărută fără nici o nedreptate, precum și orice altceva despre Dumnezeu care trebuie apărut”. Pentru a apăra libertatea lui Dumnezeu, Scotus susținea că Dumnezeu, ca primă cauză, determină evenimentele în mod contingent și fără necesitate, o astfel de cauzare fiind așadar liberă. În felul acesta Dumnezeu și predestina în mod contingent, de vreme ce în libertatea sa rezida și posibilitatea de a nu predestina, iar Dumnezeu nu era captivul propriei sale acțiuni, ci rămînea liber. Negarea libertății lui Dumnezeu putea fi atribuită tendinței minții omenеști de a trata „un act al voinței divine ca pe ceva din trecut”, cînd de fapt orice este veșnic este în prezent; la fel se întîmplă și cu voința divină, astfel încît „în «acum-ul» veșniciei Dumnezeu poate voi în chip liber orice voiește, ca și cînd voința lui nu ar fi determinată în nici un fel (*ad nihil*)”.

La fel ca și în cazul predecesorilor săi, acest tip de raționament l-a condus pe Scotus la problema preștiinței lui Dumnezeu, mai precis cunoașterea divină a contingențelor viitoare. Explicația lui Toma, potrivit căreia termeni precum „contingență” și „necesitate” puteau fi asociați doar cu cauzele „joase”, nu și cu cele „înalte”, a iscat controverse în secolul al XIV-lea. Ea a fost combătută întrucît „conținea o eroare flagrantă, de fapt mai multe erori”; iar apărătorii lui Toma reafirmau ideea că Dumnezeu cunoaște din veșnicie contingențele viitoare în măsura în

Vezi *infra*, p. 86

Dns. Scot. Ox. 3.32.q.un.6
(Wadding 15:433)

Vezi vol. 3, p. 298

Dns. Scot. Ox. 1.41.q.un.13
(Wadding 10:699)

Dns. Scot. Prim. princ. 4.4
(Roche 82)

Dns. Scot. Ox. 1.40.q.un.2
(Wadding 10:680)

Dns. Scot. Ox. 1.40.q.un.3
(Wadding 10:681)

Vezi vol. 3, p. 294-296

Tom. Aq. Sent. 1.38.5
(Mandonnet 1:907-915)
Brad. Caus. 3.27 (Savile 713)

Guil. Mar. Corr. Thom. 3
(Bibl. Thom. 9:18)

Robt. Orf. Corr. 3 (Bibl. Thom. 31:38-39)

Corr. „Quare” 3; 78 (Bibl. Thom. 9:22; 325-326)

Thos. Sut. Quodlib. 2.5 (Schmaus 203)

Ioan Par. Corr. 3 (SA 12:22)

Aeg. Rom. Praed. 2 (1525: 25)

Aeg. Rom. Cog. ang. 10 (1503:103v); Aeg. Rom. Quodlib. 1.10 (1646: 21-23)

Aeg. Rom. Quodlib. 6.1 (1646: 351); Ramb. Bol. Apol. ver. 3 (ST 108: 25)

Schwamm (1934) 1

Pannenberg (1954) 118

Dns. Scot. Ox. 1.40.q.un.2 (Wadding 10: 680)

Dns. Scot. Ox. 3.7.3.2 (Wadding 14: 349); Dns. Scot. Rep. Par. 3.7.4.2 (Wadding 23: 301)

Dns. Scot. Quodlib. 16.17 (Wadding 26: 200)

care pentru el toate sînt în prezent, respingînd explicația lui Bonaventura și a altora, că Dumnezeu are cunoștință de „ideile” (*rationes*) acestor evenimente contingente înaintea lui, precum și explicația înrudită a unor gînditori precum Thomas Sutton, potrivit căreia Dumnezeu percepe „cauzele” acestor evenimente. Contemporanul lui Scotus, Aegidius de Roma, considera drept un principiu de bază faptul că atît „preștiința divină, cît și întîmplările viitoare coexistă, nici una dintre ele neanulîndu-o pe cealaltă”. Iar acest lucru l-a determinat să își pună întrebarea dacă îngerii pot cunoaște cu anticipație evenimentele viitoare, cel puțin prin intuiții, ajungînd la concluzia că felul în care Dumnezeu cunoaște viitorul trebuie să fie identic cu modul în care cunoaște prezentul. Doar în contextul acestor judecăți ale celor care erau contemporani sau aproape contemporani cu Scotus putem să analizăm afirmația că „el a fost primul care a exprimat clar izvorul și mijloacele de cunoaștere a evenimentelor viitoare”, precum și ideea că „Scotus atinge dimensiunea unei noi formulări a acestei chestiuni”.

În lumina a ceea ce s-a spus deja cu privire la concepțiile sale despre intelect și voință, putem trage concluzia că atunci cînd Scotus punea voința divină în centrul definiției pe care o dădea predestinării, el era consecvent cu viziunea sa generală asupra acestei chestiuni. „Predestinarea înțelegea cum se cuvine”, explica el, „se referă la un act al voinței divine, și anume porunca alegerii la har și slavă, prin voința divină, a unei făpturi înzestrată cu intelect sau rațiune”, adăugînd totuși că în sens secundar „putea fi înțelegea și ca făcînd referire la un act al intellectului care însoțește această alegere”. În sintagma „predestinarea la har și slavă”, cuvîntul „slavă” era elementul esențial, iar „harul” mijlocul prin care această finalitate avea să fie atinsă. Scotus a deplasat accentul de pe intelectul divin pe voința divină, stabilind și locul problemei preștiinței; căci „necesitatea preștiinței sau a preștiutului ca preștiut” era într-adevăr o „necesitate a imutabilității”, dar acest lucru nu implica „determinare absolută”, de vreme ce o astfel de determinare ținea de voința lui Dumnezeu, și nu de știința sau preștiința intelectului său. Dacă preștiința intelectului divin nu poate servi drept bază a predestinării de către voința divină, aceasta înseamnă că „nu există la cel care este predestinat nici o bază pentru predestinare, într-un fel anterioară predestinării”. Pe de altă parte, în ceea ce privește osîndirea, exista „un fel de temei”

(*aliqua causa*) în cel care este preștiut ca osîndit, însă și acest aspect trebuie formulat în așa fel încît să nu-L prezinte pe Dumnezeu ca „pasiv” în actul osîndirii, care, în măsura în care este un act al lui Dumnezeu, era un act liber al voinței divine, nu mai puțin decît era actul predestinării la slavă.

Și alți teologi de seamă ai epocii și-au concentrat atenția asupra termenului „plan” din sintagma „planul mîntuirii”, punînd în centrul soteriologiei (și al ecleziologiei) lor doctrina predestinării și a osîndirii. Adepți ai lui Augustin precum Thomas Bradwardine și Grigore de Rimini erau dispuși, în opoziție față de neopelagianismul pe care îl constatau în jurul lor, să-și urmeze maestrul pînă la capăt. În *Enchiridion*, ca și în alte lucrări, Augustin afirmase fără echivoc existența unei predestinări la osîndă alături de o predestinare la har. Citînd din *Enchiridion* ca și din Epistola către Romani 9,18, Grigore de Rimini declara: „Așa cum Dumnezeu i-a predestinat din veșnicie pe cei pe care a voit să-i predestineze, dar nu în temeiul vreunui merit viitor, tot astfel i-a osîndit din veșnicie pe cei pe care a voit să-i condamne, dar nu în temeiul greșelilor lor viitoare”. Fiind atestateștiutor, Dumnezeu cunoaște neîndoieľnic atît meritele, cît și greșelile, însă nu își întemeiază predestinarea, la mîntuire sau la osîndă, pe această cunoaștere, care se extinde asupra întîmplărilor viitoare fără a le schimba contingența. Făcînd distincția între „ajutorul general” al lui Dumnezeu, care se extinde asupra tuturor acțiunilor aparținînd tuturor făpturilor create, și „ajutorul special” acordat numai unora și „care este numit de regulă ajutorul harului”, Grigore de Rimini a utilizat o serie de citate din Augustin în sprijinul ideii că acest din urmă tip de ajutor divin era efectul predestinării.

Bradwardine considera și el ajutorul divin al harului, alături de îndreptățire, merit, perseverență în atingerea țelului și fericirea veșnică, ca fiind toate efecte ale predestinării și ca fiind cuprinse implicit în definiția pe care a dat-o Augustin predestinării, pe care o numea „pregătirea harului”. În alt loc, Augustin lărgise această definiție, vorbind despre „preștiința și pregătirea bunătăților lui Dumnezeu”. Reflectînd acest pasaj precum și altele din operele lui Augustin, Bradwardine considera uneori predestinarea și preștiința lui Dumnezeu ca identice: „Aranjarea lucrărilor lui viitoare cu preștiința sa infailibilă și imuabilă nu înseamnă altceva decît predestinare”. Un alt pasaj din Augustin servea drept fundament pentru a

Dns. Scot. Ox. 1.41.q.un.11
(Wadding 10:697)

Aug. *Enchir.* 26.100 (CCSL
46:103)

Gr. Arim. *Sent.* 1.40-41.1.2
(1522-I:160r)

Gr. Arim. *Sent.* 1.38.2.3
(1522-I:153r)

Gr. Arim. *Sent.* 2.29.1.1
(1522-II:103v)

Gr. Arim. *Sent.* 1.40-41.1.2
(1522-I:158v)

Brad. *Caus.* 1.45 (Savile
421-422)

Vezi vol. 1, p. 307
Aug. *Praed. sanct.* 10.19 (PL
44:974)

Aug. *Persev.* 14.35 (PL
45:1014)

Brad. *Caus.* 2.14 (Savile
515)
Aug. *Trin.* 15.13.22 (CCSL
50:495)

Ecl. 23,28
Brad. Caus. 1.23 (Savile 237)

Brad. Caus. 1.45 (Savile 425)
Aug. Pelag. 2.7.15; 4.6.16 (CSEL 60: 475-478; 538-540); Aug. Retrac. 1.22.3 (CSEL 36: 107-108)
Mal. 1,2-3; Rom. 9,13

Oberman (1958) 115

Oberman (1958) 75

Wyc. Serm. 4.5; 4.18 (WLW 13:42-46; 148)

Wyc. Serm. 4.4 (WLW 13: 40)

Vezi vol. 3, p. 325

Vezi *infra*, pp. 123-124; 223-225

Wyc. Serm. 1.52 (WLW 8: 347)

Apud Wyc. Dial. 22-23 (WLW 5: 45-46)
Wyc. Serm. 1.42 (WLW 8: 282); Hs. Eccl. 6B (Thomson 41)

Wyc. Serm. 4.36 (WLW 13:305)

Wyc. Serm. 1.54 (WLW 8:357)
Wyc. Serm. 1.35 (WLW 8:236)

Wyc. Serm. 3.23 (WLW 11:182); Wyc. Serm. 2.17 (WLW 9: 124); Hs. Sent. 1.40.4 (Flaajhans 2: 165-166)

afirma, în temeiul autorității citatului biblic, „mai înainte de a se fi făcut, toate sînt cunoscute Lui”, că preștiința divină a lucrurilor este cauza aducerii lor la viață. Concepția lui Bradwardine despre Iacov și Isav ca modele ale predestinării la mîntuire și osîndă era inspirată din interpretarea pe care o dăduse Augustin cuvintelor biblice: „Pe Iacov l-am iubit, iar pe Isav l-am urît”. Toate acestea erau îndreptate împotriva neopelagienilor și aveau ca scop reafirmarea „ideii centrale a doctrinei sale cu privire la predestinare: predestinarea nu se întîmplă din cauza faptelor omului, ci grație voinței milostive a lui Dumnezeu”, precum și reafirmarea corolarului acestei idei și „lăit-motivul doctrinei lui Bradwardine: suveranitatea absolută a lui Dumnezeu”.

Ideile reformatoare ale lui John Wycliffe relevă faptul că teologia filozofică a unuia ca Duns Scotus și augustinismul radical al unuia ca Bradwardine sau al unuia ca Grigore de Rimini nu erau singurele justificări posibile pentru doctrina predestinării, căci Wycliffe a pus versiunea sa cu privire la această doctrină în slujba programului lui de reformare a Bisericii. Iar acest lucru l-a făcut cît se poate de explicit prin definirea Bisericii ca fiind adunarea celor predestinați mai curînd decît instituția guvernată de papă – definiție care își avea originile în opera augustiniană și a fost preluată de Hus precum și de reformatorii din veacul al XVI-lea. În spatele acestei definiții a Bisericii se afla ideea persistentă că Dumnezeu este prima și singura cauză a predestinării atît la mîntuire, cît și la osîndă, omul jucînd un rol pur „pasiv” în ambele situații. Mergînd pînă în punctul în care părea să îndreptățească eventualele acuzații de fatalism păgîn, Wycliffe era dispus să folosească termenul „necesitate” pentru a descrie implicarea lui Dumnezeu în tot ce se petrece, deși afirma în același timp că nimeni nu poate intra în familia lui Dumnezeu dacă nu face acest lucru din proprie voință. El recunoștea că își schimbase poziția în anumite aspecte ale doctrinei predestinării. Astfel, chiar și păcatul lui Adam putea fi numit „necesar” fiindcă a servit drept ocazie pentru ridicarea neamului omenesc prin Hristos. Insistînd asupra faptului că nimeni nu poate ști cine a fost predestinat la mîntuire și cine la osîndă, el pune în aceeași măsură accentul și pe obligația existențială a credincioșilor de a spera că aparțin adunării celor predestinați [la mîntuire], chiar dacă ar putea fi înșelați în această speranță. Deși Dumnezeu îi cheamă atît pe cei predestinați

Wyc. *Serm.* 1.34 ; 1.52 (WLW 8: 228-229; 343-344)

Wyc. *Serm.* 2.24 (WLW 9: 173-174)

Wyc. *Serm.* 4.10; 4.11 (WLW 13: 82-84; 90-91)

Wyc. *Serm.* 1.29 (WLW 8: 193)

Wyc. *Serm.* 4.9 (WLW 13: 76)

Wyc. *Civ. dom.* 1.2 (WLW 4: 15)

Dns. Scot. *Quodlib.* 16.9 (Wadding 26: 194)

Vezi *infra*, p. 111

Gr. *Arim. Sent.* 2.26-28.1.3 (1522-II: 100r)

Aug. *Corrept.* 11.31 (PL 44: 935)

Gr. *Arim. Sent.* 2.29.1.1 (1522-II: 103v)

Aug. *Civ.* 5.9 (CCSL 47: 136-140)

Ha. *Sent.* 1.38.3 (Flajshans 2: 161)

Ans. *Lib. arb.* 1 (Schmitt 1: 208); Ans. *Conc.* 3 (Schmitt 2: 251-252)

Dns. Scot. *Quodlib.* 16.8 (Wadding 26: 194); Gr.

Arim. Sent. 2.23-25.1.1 (1522-II: 91r)

Ans. *Lib. arb.* 3 (Schmitt 1: 212)

Jac. Vit. *Quodlib.* 1.7.3 (Ypma 1: 107)

[la mîntuire] cît și pe cei dinainte condamnați, iar de pe urma morții lui Hristos beneficiază și unii, și alții, căci aceasta le-a adus mîntuire celor predestinați și o îmblînzire a pedepsei celor osîndiți, totuși Hristos a venit în lume doar pentru cei predestinați [la mîntuire], doar pentru ei și-a rostit mesajul și doar de la ei primește Dumnezeu rugăciunile mijlocitoare. Căci cei cu adevărat predestinați nu pot fi osîndiți, indiferent de cît de mult au păcătuit, iar cei osîndiți nu pot fi mîntuiți.

Introducînd (sau reintroducînd) idei cu rezonanțe atît de deterministe precum necesitate, predestinare și dublă predestinare, acești teologi din veacul al XIV-lea s-au văzut de asemenea nevoiți să abordeze și problema liberului arbitru. La întrebarea, „Cum poate liberul arbitru să coexiste cu necesitatea?”, Dns Scotus răspundea: „Nu trebuie să căutăm o explicație pentru lucrurile cărora nu li se poate da nici o explicație”. Libertatea voinței era axiomatică, în ciuda antinomiei dintre ea și voința divină. Nu era mai puțin axiomatică pentru „augustinieni”. Răspunzînd acuzației că insistența lui asupra necesității harului implica o negare a liberului arbitru, Grigore de Rimini se inspira din distincția dintre „ajutorul general” și „ajutorul special” acordat de Dumnezeu, pentru a afirma că nici unul dintre ele nu îl lipsea pe om de libertate, și explica în continuare, pe baza lui Augustin, că pînă și în cazul lui Adam liberul arbitru a avut nevoie de ajutorul divin pentru a împlini binele. Tot din concepția augustiniană se inspira și discipolul lui Wycliffe, Jan Hus, atunci cînd afirma că preștiința lui Dumnezeu nu anihilează nici contingenta, nici liberul arbitru al omului. În plus față de Augustin, Anselm oferea definiții ale liberului arbitru care i-au ajutat pe acești teologi să lanseze astfel de argumente chiar și într-un sistem bazat pe predestinare.

Totuși, este demn de remarcat faptul că, în timp ce Anselm definea liberul arbitru în așa fel încît să includă atît rațiunea umană, cît și voința umană, voluntarismul acestei perioade presupunea explicarea faptului că „dintre puterilor sufletului, numai voința este liberă prin propria ei libertate și prin esențialitate”. Implicația voluntaristă se aplica mai ales doctrinei despre Dumnezeu, făcînd posibilă o distincție în interiorul voinței lui Dumnezeu care putea proteja libertatea voinței omului. Toma de Aquino făcuse distincția între „puterea absolută” a lui Dumnezeu, potrivit căreia „Dumnezeu poate face alte lucruri decît cele pe care le-a preștiut din veșnicie și le-a predestinat

Tom. Aq. S.T. 1.1.25.5.ad 1
(Ed. Leon. 4: 297); Wyc.
Serm. 1.34 (WLW
8: 231-232)

Guid. Vern. Repr. mon. 2
(Matteini 102-103)
Petr. Lomb. Sent. 1.46.1;
1.45.1 (Spic. Bon.
1-II:312-313;306); Tbm. Aq.
Sent. 1.46.1; 1.45.1. ad 4
(Mandonnet 1: 1050; 1038)
Gabr. Bl. Can. miss. 68.C-F
(Oberman-Courtenay
3: 120-123); Gabr. Bl. Fest.
Chr. 4 (1499: B3v)

Vezi *infra*, p. 270

1Tim. 2,4
Brad. Caus. 139 (Savile
356-357); Vall. Lib. arb.
(MPPR 5: 1009)

Thos. Sut. Quodlib. 1.18
(Schmaus 127,129); Gers.
Myst. theol. prac. 1 (Combes
129); Bart. Pis. Quad. 5
(1498: B2v)

Hs. Sent. 1.46.3 (Flajshans
2: 178)

Wyc. Serm. 1.34 (WLW
8: 231)

1Tim. 2,1

să fie făcute”, și „puterea predestinată”, prin care face doar ceea ce a preștiut și a predestinat din veșnicie”. „Căci Dumnezeu face lucrurile fiindcă așa voiește; totuși, El este capabil să facă aceasta nu fiindcă așa voiește, ci fiindcă este capabil în firea lui”. Însă această distincție a fost în cele din urmă aplicată chiar în cazul voinței lui Dumnezeu, generînd o serie de alte distincții: între „voința absolută” și „voința predestinată”; între „voința anterioară”, care nu se împlinește întotdeauna, și „voința posterioară”, care se împlinește întotdeauna; și între „voința bunului său plac” (*voluntas beneplaciti*), căreia nici o faptură creată nu i se poate opune, și „voința autodezvăluirii” (*voluntas signi*), care „nu se împlinește întotdeauna, mai ales cea care ține de porunci, interdicții și sfaturi”.

Prin astfel de distincții, eterna dificultate de interpretare pentru Augustin și pentru cei care îi susțineau teoria despre predestinare, afirmația că Dumnezeu „voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină”, putea acum să fie integrată în schema modului de operare al voinței lui Dumnezeu. Chiar dacă explicațiile lui Augustin pe marginea acestui pasaj biblic încă îi mai mulțumeau pe unii, totuși faptul că alții îl foloseau pentru a se opune unei doctrine a predestinării pe care ei o considerau arbitrară, nevrednică de Dumnezeu, dar și de om, i-a obligat pe apărătorii predestinării să găsească o explicație mai satisfăcătoare pentru contradicția dintre voința lui Dumnezeu, așa cum era exprimată în acest pasaj, și voința lui Dumnezeu, cum era împlinită prin predestinare și osîndire. Căci una era să spui „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mîntuiască”, și alta să spui „Dumnezeu voiește [hotărăște] că toți oamenii trebuie să fie mîntuiți”; „căci prima afirmație este adevărată potrivit voinței anterioare a lui Dumnezeu, însă cea de-a doua este falsă, fiindcă sugerează că toți oamenii au împlinit poruncile și prin urmare vor fi mîntuiți”. Deși, potrivit puterii absolute a lui Dumnezeu, este posibil ca toți oamenii să dobîndească fericirea vieții veșnice, „totuși este împotriva voinței predestinate a lui Dumnezeu ca toți oamenii să dobîndească fericirea veșnică și tot astfel este imposibil pentru cei preștiuți ca osîndiți să dobîndească fericirea veșnică, la fel cum este imposibil să fie sporit numărul celor din Biserica biruitoare”. Contextul în care fuseseră rostite cuvintele din Epistola întâi către Timotei 2,4 era determinat de îndemnul „de a face cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii”; însă chiar și acest

Brad. Caus. 1.25 (Savile 250)
Aug. Civ. 21.24 (CCSL 48:789-790)

Brad. Caus. 1.23 (Savile 242)

Vezi vol. 3, pp. 134-135

Wil. Oc. Praed. 1; 2.1; 2.2
(FIP OPh 2:517-518; 520; 522)

Wil. Oc. Praed. 5 (FIP OPh 2:539)

Wil. Oc. Praed. 1 (FIP OPh 2:514)

Wil. Oc. Praed. 1 (FIP OPh 2:519)

Wil. Oc. Praed. 4 (FIP OPh 2:537)

Wil. Oc. Praed. 1 (FIP OPh 2:519)

îndemn trebuia explicat. „Oamenii obișnuiți” care se roagă pentru toți oamenii cred că pot schimba voința lui Dumnezeu prin rugăciunile lor; pentru aceasta ei sînt iertați, date fiind neștiința și bunele lor intenții. Căci așa cum spusese Augustin, Biserica se roagă pentru toți oamenii, dar este ascultată doar pentru cei predestinați.

Combinăția dintre predestinare și voluntarism și, prin urmare, cristalizarea unei doctrine care reușea să pară în același timp deterministă și pelagiană, și-a găsit expresia în gîndirea lui William Ockham și a discipolilor săi. Tratatul lui Ockham, *Predestinare și preștiința lui Dumnezeu*, asemenea lucrării *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, scrisă de Anselm cu două secole înainte, era o abordare filozofică a doctrinei Bisericii, relevantă aici mai mult pentru semnificația ei dogmatică decît pentru analiza ei logică; căci, asemenea lui Anselm, Ockham a luat ca punct de pornire și ca normă învățăturile Părinților și autoritatea credinței. „Întreaga dificultate în acest subiect” al predestinării consta în contradicția dintre infailibilitatea preștiinței divine, indiferent dacă ea ținea de mîntuire și osîndire sau de aspecte pur vremelnice, și o voință liberă a omului, care putea, dacă era cu adevărat liberă, să anuleze această preștiință. Termenii „predestinare” și „osîndire” nu se refereau la realități distincte și separate prin ele însele, ci la Dumnezeu, care acorda viață veșnică sau impunea condamnarea. Însă acest lucru nu trebuie interpretat, așa cum era de altfel, în sensul că Dumnezeu care predestina impunea o necesitate asupra celor predestinați; căci „voința creată nu urmează porunca sau determinarea divină în mod necesar, ci în mod liber și contingent, fără însă a rezulta de aici că «din această cauză voința divină poate fi împiedicată»”. Prin urmare, se putea trage concluzia că atît în cazul celor predestinați, cît și în al celor osîndiți există o „cauză” a destinului lor final – nu în sensul că „un lucru are ca efect un alt lucru”, de vreme ce în acest sens Dumnezeu este adevărata „cauză”, ci în sensul unui lucru care are „prioritate... în legătură cu o afirmație” referitoare la persoană.

Deși pentru teologii scolastici aceste aspecte privind predestinarea, contingența și harul vor fi avut un loc însemnat, poate chiar dominant, în prezentarea doctrinei mîntuirii, pînă și un teolog predestinaționist precum Wycliffe era nevoit să recunoască faptul că „principala” componentă a mîntuirii se află în altă parte, anume în „apropierea de Hristos prin imitație”, care trebuie să fie

Wyc. *Serm.* 1.59 (WLW 8: 385-386)

Wyc. *Serm.* 4.38 (WLW 13: 315)

Wyc. *Serm.* 3.15 (WLW 11: 117)

Wyc. *Serm.* 4.33; 4.49; 1.23 (WLW 13: 284; 13: 394; 8: 158)

Wyc. *Civ. dom.* 1.17 (WLW 4: 122)

Ub. *Cas. Tr. scel.* (AFH 10: 158); Ub. *Cas. Arb. vit.* 2.1 (Davis 81); Wyc. *Serm.* 1.23 (WLW 8: 159)
Vezi *infra*, pp. 134-138

Wyc. *Serm.* 4.41; 4.45 (WLW 13: 342; 368)

Vezi vol. 1, p. 160-164

Vezi vol. 3, p. 155-157

Vezi vol. 3, p. 174

Ub. *Cas. Arb. vit.* 5.6 (Davis 447-449); Bart. *Pis. Quad.* 34; 17 (1498: K8r-K8v; E8r-E8v)

Alv. *Pel. Ep.* 26.6; 26.10 (Meneghin 174; 181)
Hs. *Post. ad.* 142 (Ryšánek 13: 527); Gers. *Serm.* 208 (Glorieux 5: 17-18)

Tom. Kemp. *Im. Chr.* 3.58 (Pohl 2: 256-257)

urmată de ascultarea cuvintelor lui Hristos și de împlinirea lor prin fapte. „Căci cine se va mîntui dacă nu îl imită pe Hristos în virtute?”, adăuga el, trăgînd concluzia că „doar cel ce are virtute va fi mîntuit prin credință, și nici un creștin nu poate avea virtute dacă nu îl imită pe acest cîrmuitor”. Imitarea lui Hristos era adevărata regulă de viață, care avea să aducă mîntuire tuturor celor care o urmau (cu referire, desigur, la cei predestinați). Exemplul lui Hristos era cel mai cunoscut și cel mai demn de încredere dintre toate, iar „fiecare faptă a lui Hristos este o pildă pentru noi”. Hristos a propovăduit prin cuvinte ceea ce a realizat în fapte. Dacă acest principiu se aplica sau nu, precum și modul cum se aplica, în cazul atitudinii lui față de ideea de proprietate, era un aspect extrem de controversat. În mod frecvent, fără însă a deveni o regulă, astfel de afirmații cu privire la primatul imitării lui Hristos ca mijloc de dobîndire a mîntuirii aveau drept context o prezentare mult mai cuprinzătoare a lucrării mîntuitoare a lui Hristos: imitarea era al doilea dintre cele trei mijloace, primul fiind amintirea pătimirii lui Hristos ca satisfacție divino-umană pentru păcat, iar al treilea fiind venerarea lui Hristos sau rezistența în fața ispitelor viitoare.

Imitarea lui Hristos și ascultarea învățăturilor lui fuseseră desigur văzute încă de la început ca o componentă a mîntuirii. Presupusa supralicitare a acestei componente de către Abelard a servit drept avertisment pentru gîndirea ulterioară, însă nu i-a împiedicat nici măcar pe cei mai înverșunați critici ai săi să folosească din plin această temă. Totuși, de-a lungul veacurilor al XIV-lea și al XV-lea, evlavia față de Hristos ca om și imitarea exemplului său au sporit în intensitate, în parte prin evlavia față de Francisc de Assisi, iar reprezentanți ai Bisericii, care în alte probleme puteau să nu fie de acord, au acceptat ideea că „încununarea religiei creștine este imitarea celui căruia ne închinăm” și că „întreaga viață creștină constă în urmarea lui Hristos”. Cartea devoțională cea mai citită în epocă – de fapt una dintre cele mai citite cărți din toate timpurile – era *Urmarea lui Hristos*, apărută la începutul secolului al XV-lea și atribuită de obicei lui Toma de Kempis.

Aici, contemplarea lui Hristos și a suferinței sale era pusă în antiteză cu speculația pe tema predestinării, cu încercarea de a răspunde la întrebarea de ce o persoană ar trebui să fie mîntuită, iar alta nu. În loc să facă speculații

Tbm. Kemp. *Im. Chr.* 2.1
(Pohl 2: 61)

Tbm. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.18
(Pohl 5: 116)

Tbm. Kemp. *Vit. Chr.* 1.1.24
(Pohl 5: 52)
Tbm. Kemp. *Disc. cl.* 13
(Pohl 2: 309-311); Tbm.
Kemp. *Spir. ex.* 4 (Pohl
2: 339)

Tbm. Kemp. *Mort. vit.* (Pohl
2: 385)

Tbm. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.30
(Pohl 5: 188)
Tbm. Kemp. *Im. Chr.* 1.25
(Pohl 2: 54)
Tbm. Kemp. *Cant.* 20 (Pohl
4: 268-272); Gers. *Ep.* 83
(Glorieux 2: 331-333)

Tbm. Kemp. *Soliloq.* 11 (Pohl
1: 244)
Henr. Lang. *7vl.* 34 (Pez
1-II: 545-546); Petr. Lut.
Lig. Frat. 1 (BPIR 10: 44-45)
Vezi vol. 1, pp. 142-150

Mat. 3,2

pe teme înalte și cerești, credinciosul ar trebui să-și găsească pacea sufletească în pătimirea lui Hristos, ceea ce însemna că nu trebuie să ne încredem în propriile noastre merite, ci doar în meritele crucii lui Hristos, „prin care se acordă iertarea păcatelor, din care izvorăște bogăția meritelor, prin care vine răsplata celor dreți”. În felul acesta imitarea lui Hristos nu era un substitut al mântuirii prin crucea lui și prin adăugare de merit, dar totuși accentul principal cădea pe urmarea exemplului lui Hristos în pătimirea sa, acest lucru fiind posibil prin iertarea păcatelor. Contemplarea pătimirii și urmarea modelului întregii vieți a lui Hristos constituiau sursa celei mai profunde mîngîieri, iar contemplarea morții sale era sursa unei „vieți lăuntrice spirituale, plină de har și virtute”. Urmarea lui Hristos care își ia crucea însemna a interpune suferința și moartea Lui între propria persoană și judecata lui Dumnezeu, dar însemna totodată a păstra tot timpul în fața ochilor imaginea lui Hristos răstignit și a-i lua crucea.

Uneori, acest imperativ al lui Hristos de a-L imita era însoțit de avertismentul: „Se apropie ceasul venirii mele. Îngrijește-te ca să te găsească pregătit. Iată, ți-am dat de veste”. În acele veacuri era foarte răspîndit sentimentul că atunci se trăiau vremurile din urmă. Încă de la transformarea viziunii apocaliptice a Bisericii primare, elementele componente ale acestei viziuni rămăseseră prezente în Scriptură și în crezurile Bisericii. Deși păruseră mai mult sau mai puțin latente de-a lungul unor perioade îndelungate, aceste elemente ieșiseră la suprafață în repetate rînduri, atunci cînd o criză istorică a găsit un profet care să dea alarma și să rostească vechiul avertisment: „Pocăiți-vă, că s-a apropiat împărăția cerurilor”. Pentru unii credincioși din epoca medievală (deși nu atît de mulți pe cît presupun adesea autorii moderni) un asemenea moment apocaliptic fusese sfîrșitul primului mileniu creștin. O astfel de redeșteptare a viziunii apocaliptice în secolul al X-lea – ori în veacurile al XIV-lea și al XV-lea – nu ar aparține în mod normal istoriei dezvoltării doctrinei creștine, de vreme ce, strict vorbind, doctrina despre vremurile din urmă a fost dintotdeauna prezentă, iar accentul apocaliptic nu era altceva decît aplicarea doctrinei la o epocă anume. Ceea ce a făcut ca apocalipticismul din Evul Mediu tîrziu să fie important din punct de vedere doctrinar a fost credința, tot mai pronunțată în această perioadă, că „omul păcatului, fiul pierzaniei”, Antihristul, a cărui venire avea să fie principalul semn al sfîrșitului,

nu era vreun împărat (Nero sau Frederic al II-lea), și nici vreun fals profet (Arie ori Mahomed), ci însuși cîrmuitorul văzut al creștinătății. De această credință tot mai pronunțată ne vom ocupa în capitolul următor, ca parte din dezbaterrea secolului al XV-lea pe tema catolicității Bisericii și a apostolicității papalității.

Vezi *infra*, p. 154

Comunicarea harului

Porțiunea de doctrină creștină care a avut parte de cele mai importante contribuții în epoca medievală a fost cea legată de comunicarea harului prin sfinți (cu precădere prin – și către – Fecioara Maria) și prin sfintele taine (mai ales prin Euharistie). Totuși, este elocvent pentru pluralismul doctrinar al veacurilor al XIV-lea și al XV-lea faptul că aceste două căi de comunicare a harului, și în special prima dintre ele, au predominat în controversele și în dezvoltările constructive ale epocii. Ambele doctrine au implicat de asemenea și un efort de a identifica autentică învățătură augustiniană.

De-a lungul veacurilor al XII-lea și al XIII-lea, cinstirea Fecioarei Maria își găsisese expresia într-un număr vast de lucrări teologice și poetice; totuși, expresia doctrinară a acestei dezvoltări nu fusese cîtuși de puțin definitivă. Bernard de Clairvaux, recunoscut drept cel mai înflăcărat dintre închinătorii Fecioarei Maria și un fin cunoscător al celor mai adînci taine ale ei, lăsase nerezolvată problema legată de compatibilitatea dintre sfințenia ei singulară și universalitatea păcatului originar. La moartea lui Toma de Aquino și a lui Bonaventura, în 1274, problema era încă departe de a fi lămurită; iar legenda potrivit căreia Duns Scotus se născuse în acel an, deși inexactă din punct de vedere istoric, poate fi considerată totuși ca o expresie a contribuției lui istorice la cristalizarea doctrinei despre Fecioara Maria, căci el a fost cel care „a însuflețit Franța pentru Maria cea fără pată”. Dogma care avea să se oficializeze în cele din urmă în 1854 încă nu căpătase contur la începutul perioadei de care ne ocupăm în volumul de față, iar pînă la sfîrșitul acestei perioade nu aveau să se adauge prea multe elemente în plus. Inspirîndu-se din ideile lui Scotus, și mai puțin din ale maestrului lor Bonaventura, teologii franciscani au devenit susținătorii noii mariologii, în vreme ce mulți dintre dominicani, în parte pentru a-și apăra maestrul, Toma de Aquino, i se

Vezi vol. 3, pp. 186-200
Chauc. *Cant.* 15.497-98; Ub.
Cas. *Sanct. ap.* (ALKGMA
2: 403); Henr. Lang.
Concept. 1.3 (1516:1v);
Tom. Kemp. *Serm. nov.* 25
(Pohl 6:237)

Vezi vol. 3, p. 197

Vezi *supra*, p. 65

Hpk. *Pms.* 44 (Gardner 84)

Ambr. Cath. *Immac.* 2
(1542:52); Ambr. Cath.
apud CTrid. Act. 16.xii.1546
(CT 5: 720)

Vezi vol. 3, pp. 97-102;
142-150
Aug. Rom. *Serm. mag.* 6
(Zumkeller 131); Gabr. Bl.
Fest. Mar. 1; 13
(1499: Alv.-A2r; G2v)
Hs. *Sent.* 3.4.5 (Flajßhans
2:404); Ub. Cas. *Arb. vit.*
1.11 (Davis 68)
Nicol. Cus. *Serm.* 6.1; 8;
13-15 (Heidelberg 16: 106;
144-174; 252-260); Jac. Mis.
Zjev. 12:1 (Pram. 18:453)
Tbm. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.25
(Pohl 5: 153); Tbm. Kemp.
Serm. Dom. 6; 7 (Pohl 3: 96;
104-105)
Ps. Alb. M. *Mar.* 162
(Borgnet 37: 237)
Aeg. Rom. *Quodlib.* 6.18
(1646: 413,415); Gers.
Magn. 4 (Glorieux 8:222)
Ps. Alb. M. *Mar.* 142
(Borgnet 37: 201)

Tbm. Kemp. *Epit. mon.* 5
(Pohl 4: 147-148)
Joh. Rup. *Serm.* 8 (FIP Txt
12:17)

Lc. 1,28 (Vulg.)
Gers. *Magn.* 11 (Glorieux
8:480); Tbm. Kemp. *Tr.*
tabern. 2 (Pohl 1: 37,42);
Tbm. Kemp. *Serm. frat.* 4
(Pohl 1: 101-102)
Vall. *Volup.* 3.18-19 (MPPR
5: 984)
Gabr. Bl. *Sanct.* 6
(1499: BB4r); Gabr. Bl. *Fest.*
Mar. 21 (1499: L2v); Wyc.
Serm. 2.11 (WLW 9:76)

Bar. Pis. *Quad.* 56
(1498: R4r); Ps. Alb. M.
Mar. 34; 164 (Borgnet
37: 71-74; 241); Gers.
Magn. 5 (Glorieux 8: 246)
Ioan 3,34 (Vulg.)

Vezi vol. 3, pp. 205-208
Tbm. Kemp. *Soliloq.* 23; 24
(Pohl 1: 322; 326)
Tbm. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.26
(Pohl 5: 165)
Tbm. Kemp. *Orat.* 7 (Pohl
3: 356)
Tbm. Kemp. *Disc. cl.* 14
(Pohl 2: 312-313); Tbm.
Kemp. *Serm. Dom.* 9; 10
(Pohl 3: 116; 128)

opuneau, deși aveau și ei să o accepte până la sfârșitul acestei perioade, explicând că era necesar ca în această chestiune să fie depășiți și Toma, și Bernard și Bonaventura.

Așa cum se poate demonstra printr-o simplă enumerare, temele tradiționale ale mariologiei patristice și medievale au continuat să fie omniprezente în această perioadă: vechea paralelă între Eva și Maria (care a permis inversiunea „Eva/Ave”); definirea Fecioarei Maria ca *Theotokos*; identificarea Fecioarei Maria (ca și a Bisericii) cu „femeia înveșmântată cu soarele” din Apocalipsa 12,1. Între multele ei apelative – cum ar fi, de pildă, „preacinstita maică a lui Iisus, Regina cerurilor, Împărăteasa lumii” – „Regina milostivirii” pare să fi ocupat un loc special datorită accentului pus pe grija ei pentru neamul omenesc. Asemenea predecesorilor lor, și autorii din această perioadă au luat în discuție relația dintre fecioria și maternitatea Mariei, trăgând concluzia că maternitatea ei divină reprezintă un bine cu mult mai mare chiar decât desăvârșita ei feciorie. *Ave Maria*, care era considerată cea mai sfântă dintre rugăciuni, alături de Rugăciunea Domnească, continua să servească drept un text în care îi erau prezentate prerogativele. Printre cele enumerate în *Ave Maria*, sintagma „plină de har” sugera calitatea care o deosebea chiar și de cei mai mari dintre ceilalți sfinți; ea se deosebea de fapt de toți îngerii ca și de întregul neam omenesc. Cu toate că și Ștefan fusese numit „plin de har” în Faptele Apostolilor 6,8, Fecioara Maria se bucurase de această plinătate „în cel mai înalt grad cu putință pentru un muritor”, poate încă din timpul vieții, dar cu siguranță la sfârșitul ei. Pe de altă parte, era de asemenea necesar să se accentueze faptul că plinătatea harului afirmată în legătură cu Hristos în pasaje precum Ioan 1,14 îl deosebea și de mama sa, de vreme ce harul ei era unul care trebuia primit înainte de a fi fost dat celorlalți, în timp ce harul Lui provenea de la El și era „fără măsură”, datorită firii sale dumnezeiești.

Necesitatea absolută a unei distincții calitative între Hristos și Fecioara Maria a îngăduit tendința care se manifestase deja în atribuirea titlului de „mijlocitoare”. Toma de Kempis era un susținător elocvent al acestui titlu, numind-o pe Maria „ispășitoarea tuturor păcatelor pe care le-am săvârșit” și „singura mea nădejde”; prin mijlocirea ei era arătată toată milostivirea și erau ascultate toate rugăciunile. Deși în ultimele sale clipe de suferință Hristos nu căutase mîngîierea la ea, muritorii trebuiau să facă

Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.27
(Pohl 5: 168-169)
Tom. Kemp. *Wall. lil.* 33
(Pohl 4: 127)
Tom. Kemp. *Disc. cl.* 8 (Pohl
2: 297); Tom. Kemp. *Spir.*
ex. 3 (Pohl 2: 335); Tom.
Kemp. *Serm. nov.* 21; 22
(Pohl 6: 204; 217) Gers.
Magn. 11 (Glorieux 8: 486)

Vezi vol. 1, pp. 211-217

Nicol. Cus. *Serm.* 9.1
(Heidelberg 16: 176); Gabr.
Bl. Fest. Mar. 12 (1499: F7v)

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.*
4.19.6 (Borgnet 36: 225)

Gabr. *Bl. Fest. Mar.* 4
(1499: B4r)
Vezi vol. 1, pp. 265-268
Ang. Clar. *Ep.* 4.2 (ALKGMA
1: 558)
Bar. Pis. *Conform.* 13.2.2
(*AnalFranc* 5: 21)

Gabr. *Bl. Fest. Mar.* 4
(1499: B4r)
Gers. *Magn.* 12 (Glorieux
8: 527)
All. *Leg.* (Du Pin 1: 666);
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.27
(Davis 343); Joh. *Brev.*
Tract. 1.3; 3.2 (Du Pin
1: 832; 888); Tom. Kemp.
Vit. Chr. 1.2.26 (Pohl 5: 159)
Ioli 3,1
Fapte 2,17
Gers. *Serm.* 24.7; 249
(Glorieux 5: 523-524; 553)
Ps. Alb. M. *Mar.* 119
(Borgnet 37: 173-174)
Hs. *Post. ad.* 30 (Ryśánek
13: 125); Gers. *Magn.* 9
(Glorieux 8: 382-384)
Joh. *Rup. Serm.* 8 (FIP Txt
12: 23)
Ps. Alb. M. *Mar.* 79 (Borgnet
37: 136); Gers. *Magn.* 2; 6;
9; 11 (Glorieux 8: 191; 277;
413; 481); Tom. Kemp. *Serm.*
Dom. 34 (Pohl 3: 303); Gabr.
Bl. Fest. Mar. 5.2
(1499: C4v)
Gers. *Magn.* 12 (Glorieux
8: 528-529)
Nicol. Cus. *Serm.* 12.1
(Heidelberg 16: 243-244);
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.29
(Davis 351-352); Tom.
Kemp. *Vit. Chr.* 2.1.6 (Pohl
5: 252-253); Wyc. *Serm.* 1.25
(WLV 8: 166)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.34
(Davis 367)

acest lucru. De aceea, spunea el, „nu-l căutați numai pe Iisus”, ci „Iisus la dreapta voastră și Maria la stînga”. Diferite titluri, prerogative, roluri și pasaje scripturale care aparținuseră inițial lui Hristos erau acum, prin extensie, „transferate” Fecioarei Maria. Unul dintre cele mai importante pasaje biblice folosite în dezbaterile din primele veacuri creștine pe tema Treimii fusese cel din Proverbe 8,22-31, un loc dificil pentru doctrina ortodoxă, datorită faptului că Înțelepciunea personificată este desemnată aici ca fiind cea mai desăvîrșită dintre făpturile zidite de Dumnezeu; dar acum pasajul acesta era interpretat ca făcînd referire la Fecioara Maria, care era încununarea creației. Transpunînd cuvintele din Evanghelia după Ioan 3,16, un teolog din veacul al XIII-lea spunea: „Maria așa de mult a iubit lumea, adică pe păcătoși, încît pe singurul său Fiu l-a dat pentru mîntuirea lumii”. Pasajul din Evanghelia după Matei 20,28, în care se vorbește despre faptul că Hristos își dă viața pentru mîntuirea celor mulți, era interpretat și în legătură cu Fecioara Maria, la fel cum pasaje hristologice precum cele din Filipeni 2,5-11, Evrei 1,1-2 și chiar Matei 11,27 erau interpretate în legătură cu Francisc.

Însă Fecioara Maria nu a preluat doar rolul lui Hristos, ci după înălțarea lui la cer „Fecioara rămîne pe pămînt, și împreună cu Duhul Sfînt ca Mîngîietor și Învățător, ea însăși devine mîngîietoare și învățătoare a apostolilor”. Ea fusese învățătoarea lui Iosif cu privire la detaliile întrupării; iar în momentul răstignirii, cînd toți apostolii șovăiau în credința lor, numai ea întruchipase „întreaga Biserică și credința de neclintit a Bisericii creștine”. Făgăduința „fiii și fiicele voastre vor profeți”, împlinită la Cincizecime, sugera că Fecioara Maria s-a alăturat apostolilor în lucrarea lor de profeție. De aceea se putea spune că ea dobîndise apostolatul, depășindu-i în cunoaștere pe toți apostolii, profeții și filozofii. Ca „învățătoare a adevărului”, ea le dezvăluise evangheliștilor, în special lui Luca, acele părți din istoria evanghelică pe care le știa doar ea. Ea îndeplinise de asemenea și funcția de „consultant” pentru întocmirea Crezului apostolilor. Căci, după înviere, înainte de a li se arăta celorlalți, Hristos i se arătase „fără îndoială” Fecioarei Maria, apariție nemenționată însă în Noul Testament. „Fiind cu desăvîrșire plină de Duhul Sfînt”, a slujit ca învățătoare a apostolilor și a întregii Biserici. De fapt, Fecioara Maria era „depozitara tuturor cărților Vechiului Testament și a Evangheliilor, cunoscîndu-le în

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.*
10.18 (Borgnet 36:497)
1Cor. 14,34; 1Tim. 2,12
Gers. *Ex. doct.* 2.2 (Glorieux
9:467-468)

Gers. *Magn.* 11; 3 (Glorieux
8:505; 215)

Thos. Wal. *Comp. serm.* 3
(Charland 354)

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.*
2.1.17 (Borgnet 36:38)

Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 5.1
(1499: C2r-C2v); Gers.
Magn. 4 (Glorieux
8:233-235)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.6 (Davis
168-169)

Gers. *Vit. spir.* 3 (Glorieux
3:147-148)

Gers. *Magn.* 11 (Glorieux
8:486)
Gers. *Serm.* 230; 215; 248
(Glorieux 5:325; 124; 542)

Ps. Alb. M. *Mar.* 162
(Borgnet 37:237)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.38
(Davis 398); Nicol. Cus.
Serm. 9.1 (Heidelberg
16:187)

Tom. Kemp. *Cant.* 91 (Pohl
4:378)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 2.6 (Davis
125)

întregime pe toate". De vreme ce Noul Testament interzicea femeilor să vorbească în biserică sau să propovăduiască și să aibă autoritate asupra bărbaților, nici măcar Fecioarei Maria nu îi fusese îngăduit să facă aceste lucruri. Atunci când a dezvăluit faptele vieții lui Hristos apostolilor și evangheliștilor, ea nu a propovăduit în public și nici nu a încălcat statutul sacerdotal, însă calitatea ei de mijlocitoare a fost „mai puternică” decât cea a oricărui apostol ori preot. Traducînd numele Maria prin cuvîntul „luminătoare”, un manual de retorică sacră din veacul al XIV-lea o descria ca mijlocitoare care a luminat ochii predicatorului pentru a-l ajuta să înțeleagă și să interpreteze Scriptura mai bine.

Prin urmare, „așa cum Fiul este Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, tot astfel și Maica Domnului este mijlocitoare către Fiul”. Dar aceasta însemna că fiind „cea mai binecuvîntată dintre toate făpturile create, ea este, alături de Fiul ei, cu adevărat mijlocitoare între toate făpturile create și Dumnezeu, așa încît este pe bună dreptate numită Regina cerurilor și Împărăteasa lumii”. Căci Hristos a pus toate lucrurile în mîna mamei sale, așa cum a primit și el toate lucrurile de la Tatăl său. Prin comunicarea însușirilor între cele două firi ale lui Hristos, Fecioara Maria primise „autoritatea maternă asupra lui Dumnezeu”, Dumnezeu fiind astfel supus ei, așa cum un fiu este supus mamei sale. De aceea nu era o exagerare cînd se spunea că Fecioara Maria trebuie „adorată” și slăvită ca „zeiță a iubirii, nu a iubirii impure, ci a celei divine”. Motivul invocat pentru neatribuirea titlului de „zeiță a zeitelor” era că acest epitet ar putea părea că îi scoate pe păcătoși și pe demoni de sub autoritatea ei. Cel puțin doi autori din această perioadă, citînd o sursă altfel necunoscută, identificată doar ca „Dionisie”, au mers atît de departe încît au declarat că dacă autoritatea credinței nu ar fi interzis, Fecioara ar fi fost „adorată ca Dumnezeu grație magnitudinii slavei sale”. Această slavă devenise atît de transcendentă încît chiar și mama ei, Ana, era invocată ca „apărătoare”, iar Fecioara Maria, în calitatea ei de *mediatrix* între Hristos Mijlocitorul și neamul omenesc, era ea însăși implorată printr-un mijlocitor, soțul ei Iosif, căruia îi era adresată rugăciunea: „Fă ca soția ta, preasfînta Fecioară, să se arate binevoitoare față de noi și cere-i ca noi, așa nevrednici precum sîntem, să fim înfiați ca fiii ei preaiubiți”. La posibila obiecție că o astfel de accentuare a rolului Fecioarei Maria ar aduce

Ioan D. *F.o.* 4.16 (Kotter 2:208)
 Henr. Wrl. *Immac.* 177 (FIP *Text* 10:71-72)

Ub. *Cas. Tr. scel.* (AFH 10:124); Ub. *Cas. Arb. vit.* 2.5 (Davis 443)

Ub. *Cas. Arb. vit.* 2.5 (Davis 103)

2Cor. 6,10

Ps. Alb. M. *Mar.* 71 (Borgnet 37:127-128)

Colasanti (1959) 63

Tom. Kemp. *Cant.* 21 (Pohl. 4:272)
 Ub. *Cas. Arb. vit.* 4.25 (Davis 336)

Ub. *Cas. Arb. vit.* 1.7 (Davis 25); *Gers. Consid. Jos.* (Glorieux 7:79)

Ub. *Cas. Arb. vit.* 4.12 (Davis 318); Ps. Brd. Clr. *Pass. Chr.* (PL 182:1134-1142); *Serm. conc.* (Const. (Finke 2:532-534)

Luca 9,51; 22,44
 Vezi vol. 1, pp. 255-267

Vezi *supra*, pp. 71-74

Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 11 (1499:F6r); Ub. *Cas. Arb. vit.* 4.33; 4.38 (Davis 362; 397-402)
 Joh. Rup. *Serm.* 15 (FIP *Text* 12:52); Vit. Furn. *Quodlib.* 2.12.2 (Delorme 86)
 Nicol. Cus. *Serm.* 8.1 (Heidelberg 16:166); Tom. Kemp. *Cant.* 28; 84 (Pohl 4:293; 373)
 Val. Volup. 3.29 (MPPR 5:995-996)
 Bart. Bon. *Assump.* 3 (Opette 9b:78); Ub. *Cas. Arb. vit.* 4.41 (Davis 406)
 Tom. Kemp. *Soliloq.* 23 (Pohl 1:319); Tom. Kemp. *Serm. nov.* 24 (Pohl 6:227)
 Vezi vol. 3, pp. 190-191

„prejudicii Fiului” se răspundea printr-un citat din Ioan Damaschinul care spunea că „cinstirea Maicii se răsfrînge asupra Fiului”.

Mulți dintre acești adepți ai unei doctrine care exalta rolul Fecioarei o considerau, alături de Fiul ei, drept exemplul suprem al sărăciei desăvîrșite. Renunțarea ei la bunurile lumești a fost totală, dovadă fiind faptul că a împărțit imediat săracilor darurile aduse de Magi. „Ca unui care n-au nimic, dar toate le stăpînesc”, ea a renunțat la uzufructul bogățiilor pe care le avea prin Fiul ei, preferînd să împartă cu el sărăcia la fel cum a împărțit și suferința. În literatura devoțională legată de Postul Paștelui a acestei epoci, iar ulterior și în reflectarea ei doctrinară, grija principală era „să se contemple mai presus de toate durerea din inima Mariei și să se accentueze unirea ei în suferință cu inima lui Hristos”. *Stabat Mater*, care a apărut probabil pe la începutul acestei epoci, este cel mai cunoscut exemplu de literatură religioasă avînd în centru plîngerea Fecioarei, așa cum este Pietă în portretizarea ei din artele plastice. În doctrina lor despre Fecioara Maria, aceste reprezentări, fie ele artistice ori teologice, sugerau un echilibru între rolul ei de mijlocitoare, care înțelege pe deplin misiunea Fiului și semnificația crucii, pe de o parte, și îndoiala ei pur omenească și suferința din momentul contemplării pierderii ei tragice, pe de altă parte – echilibru care, încă de pe vremea alcătuirii Noului Testament, caracterizase interpretarea teologică și devoțională a suferințelor lui Hristos însuși. Accentul pus pe experiențele Fecioarei Maria au contribuit la cristalizarea unei noi subiectivități asociate cu devoțiunea franciscană și cu atenția tot mai mare acordată lui Augustin cel din *Confesiuni*.

Slava transcendentă a Fecioarei Maria încă „din lumea aceasta” (*in via*) apărea în mod frecvent ca un corolar al slavei ei transcendente „din lumea ce va să fie” (*in patria*) după ce a fost ridicată cu trupul la cer la sfîrșitul existenței ei pămîntești. Se cuvenea ca mijlocitoare dintre Dumnezeu și om să participe nu numai la răstignirea Fiului, ci și la slava lui. Ea a fost încoronată în ceruri mult deasupra tuturor celorlalți sfinți, deasupra cetelor de îngeri, deasupra întregii creații, căci i-a condus pe toți în slava cerului. Ea a fost ridicată mai presus de ceruri, avînd la picioare întreaga lume, iar de dragul Fiului ei este înconjurată cu toată cinstirea și preaslăvirea. Totuși, rămîneau încă fără răspuns două întrebări legate de doctrina ridicării cu trupul la cer: pe de o parte, moartea și

Wil. Oc. Corp. 36 (Birch 444); Gr. Arim. Sent. 2.30-33.2.1 (1522-II: 114v); Gabr. Bl. Fest. Mar. 11 (1499: E8v); Nicol. Cus. Serm. 8.1 (Heidelberg 16: 160)
 Nicol. Cus. Doct. Ign. 3.8 (Heidelberg 1: 142); Nicol. Cus. Serm. 8.1 (Heidelberg 16: 161-162)
 Barth. Bon. Assump. 1 (Opettex 9b: 42; 61)
 Barth. Bon. Assump. 2 (Opettex 9b: 68)
 Wyc. Apost. 16 (WLW 12: 221-222); Wyc. Serm. 4.48 (WLW 13: 389); Hs. Sanct. 33.1 (Flajshane 3: 132)

Gabr. Bl. Fest. Mar. 11 (1499: F5v)

Henr. Lang. Concept. 3.9 (1516: 12v)

Petr. Aur. Tract. 6 (BFS 3: 92)

Ps. Ans. Concept. BVM (PL 159: 303)
 Ps. Alb. M. Mar. 125 (Borgnet 37: 178)
 Luca 1,5-20; Gen. 18,9-15; Jud. 13,2-24
 Apud Val. Enc. Thos. Aq. (MPPR 6: 348)

Nicol. Cus. Serm. 9.1 (Heidelberg 16: 180)
 Andr. Brd. Utraq. 2 (Hardt 3: 394); Jac. Mia. Utraq. 1.2 (Hardt 3: 431); Gers. Magn. 9 (Glorieux 8: 380-381); Ps. Alb. M. Mar. 38 (Borgnet 37: 77)
 Gers. Magn. 6 (Glorieux 8: 284)
 In. 19,25-27

Vezi *infra*, pp. 168-169

Gers. Serm. 232 (Glorieux 5: 344); Gers. Ep. 56 (Glorieux 2: 269); Gers. Magn. 9 (Glorieux 8: 380); Gers. Jos. pr. (Glorieux 4: 33)
 Henr. Lang. Concept. 3.7 (1516: 11r)

posibila ei înviere, iar pe de altă parte, dacă a fost ridicată la cer cu trupul, ca și cu sufletul. Teologi de diferite orientări erau de acord cu faptul că Fecioara a murit înainte de a fi fost ridicată la cer, deși anterioritatea cronologică a învierii lui Hristos față de cea a oricăruia dintre sfinți făcea dificilă credința în învierea ei, oricât de irezistibilă ar fi fost ideea. Cei care susțineau învierea Fecioarei Maria o făceau pentru a afirma că a fost ridicată la cer și cu trupul. Alții, mai puțin înclinați către speculație, preferau să lase problema deschisă. Argumentul tăcerii, potrivit căruia, dacă Fecioara nu ar fi fost ridicată la cer și cu trupul, moaștele ei s-ar fi aflat pe pământ, așa cum s-a întâmplat cu alți sfinți mai mici, continua să fie folosit în sprijinul ideii ridicării la cer atât cu trupul, cât și cu sufletul (așa cum se va spune în definiția oficială a doctrinei ridicării cu trupul la cer din 1950).

Mai exista, desigur, încă o problemă în ceea ce privește ridicarea cu trupul la cer: Scriptura nu menționa nimic în legătură cu ea. Dar Scriptura nu precizează nimic în legătură cu multe alte detalii din viața Fecioarei Maria, care se aflau totuși în centrul doctrinei și cultului cu privire la Fecioară. Nu se face, spre exemplu, nici o referire în Scriptură la vreo vestire a nașterii ei; însă, de vreme ce există vestiri ale nașterii unor „sfinți mai mici”, precum Ioan Botezătorul, Isaac și Samson (și chiar, după părerea unora, a lui Toma de Aquino), se considera că este posibil ca și părinții Fecioarei să fi primit o revelație specială. Nu se precizează în Noul Testament nici dacă Fecioara Maria a fost prezentă la instituirea Cinei Domnului și nici dacă a primit sau nu împărtășania. Biblia păstra aceeași tăcere și în legătură cu viața Fecioarei după ce a fost lăsată în grija apostolului Ioan. Astfel, doctrina despre Fecioara Maria era un exemplu cât se poate de surprinzător al relației dintre învățătura scripturală explicită și tradiția nonscripturală. Căci în multe dintre aceste aspecte mariologice, în care Scriptura nu preciza absolut nimic, teologii aveau de-a face, după cum recunoștea Gerson, „mai mult cu un fel de probabilitate ipotetică decât cu necesitatea credinței...”, mai mult cu ce s-ar fi putut întâmpla decât cu ceea ce s-a întâmplat”. Era necesar în această situație să se evite „cutezanța” și să se recunoască faptul că se proceda pe baza „opinie probabile” ori a „credinței evlavioase”. Alții erau mai puțin prudenți, afirmând o revelație progresivă a adevărilor divine cu privire la Fecioara Maria de-a lungul unor perioade succesive ale

Ub. Cas. Arb. vit. 1.8 (Davis 33); Dns. Scot. Quæst. (BFS 3: 16-17); Henr. Wrl. Immac. 186 (BFS 3: 16-17)

Petr. Aur. Tract. 6 (BFS 3: 92)

Vezi vol. 3, pp. 197-198; 321

Gers. Consid. Jos. (Glorieux 7: 71); Gers. Serm. 232 (Glorieux 5: 361) All. Serm. 12 (1490: Z1r-Z1v); Gab. fest. Chr. 39 (1499: V3v); Robt. Bas. Form. praed. 29 (Charland 267)

Petr. Aur. Reper. 8 (BFS 3: 150)

Petr. Aur. Tract. 5 (BFS 3: 73-74)
Vezi infra, p. 98
Sixt. IV. Cum. praex. (Corp. Jur. Can.: Extrav. 3.12.1: Friedberg 2: 1285)
Sixt. IV. Grav. (Corp. Jur. Can.: Extrav. 3.12.1: Friedberg 2: 1285)
Petr. Verb. Brd. (1490: E6r-E6v)

Ps. Ans. Concept. BVM (PL 159: 301-303)

Henr. Wrl. Immac. 167 (FIP Txt 10: 64); Joh. Vit. Concept. 3 (Du Pin 3: 1344)

Henr. Lang. Concept. 1.8; 3.12 (1516: 4v; 13r-13v)

Gr. Arim. Sent. 2.30-33.2.3 (1522-II: 115v); Aeg. Rom. Quodlib. 6.20 (1646: 418-420)

istoriei Bisericii și considerînd drept o axiomă hermeneutică faptul că Scriptura trebuia interpretată în așa fel încît să reflecte desăvîrșirea Fecioarei, astfel încît din sintagma „Maica Domnului” Biserica să poată „deduce toată sfințenia, toată slava și toate attributele” Fecioarei Maria.

Pe de altă parte, ridicarea cu trupul la cer avea un loc în calendarul Bisericii, ceea ce era suficient pentru Bernard să o afirme, în ciuda lipsei unor mărturii biblice explicate, tot așa cum, dimpotrivă, absența unei sărbători închinată imaculatei concepții fusese un motiv pentru a nu o declara ca doctrină. Erau autori care recunoșteau că „sărbătoarea nașterii Maicii Domnului a fost stabilită cu mult după cea a Adormirii”, iar că sărbătoarea zămislirii ei era o inovație și mai recentă, așa cum erau Duminica Sfintei Treimi¹ și diferitele sărbători locale închinată sfinților. La începutul veacului al XIV-lea, cel mai bun lucru pe care îl putea face un susținător al imaculatei concepții era să afirme că, „deși Biserica Romei nu sărbătorește zămisirea..., totuși ea nu dezaproabă această sărbătoare”, dar nota de asemenea că „toate Bisericile Angliei și Franței sărbătoresc zămisirea”. Conciliul de la Basel (pe atunci în schismă față de papă) s-a declarat în favoarea unei astfel de sărbători la 18 decembrie 1439, iar Biserica Romei a acceptat în cele din urmă această practică în 1477 și a confirmat-o în 1483; însă cu mult înaintea confirmării oficiale, permisiunea de a sărbători a fost luată drept aprobare. Un tratat scris sub pseudonimul Anselm susținea chiar faptul că sărbătoarea era de fapt foarte veche, dar că dușmanii ei o aboliseră pentru o vreme, fiind acum reinstaurată. Însă dacă absența unei astfel de sărbători însemnase pentru Bernard faptul că doctrina imaculatei concepții era cel puțin nesigură, instituirea (sau reinstaurarea) sărbătorii însemna negreșit că doctrina era stabilă. Cei care încă se mai opuneau doctrinei erau îndemnați să respecte totuși sărbătoarea; ei nu aveau altă soluție decît să afirme, în fața schimbării liturgice, că sărbătoarea nu celebra zămisirea Fecioarei, ci sfințirea care i-a urmat la scurt timp.

Criticile formulate de Bernard – nu doar cele liturgice, ci mai ales cele de substanță – au continuat să se afle la

1. Este vorba de sărbătoarea care în Ortodoxia modernă e prăznuită a doua zi după Duminica Rusaliilor. În Occident, este celebrată în prima duminică după Cincizecime (n. trad.).

Petr. Cand. *Immac.* 2.C.16 (Emmen 101); Aug. Rom. *Serm. mag.* 21 (Zumkeller 136); Joh. Pol. *Immac.* 1.1.a.18 (*Bibl. Mar.* 1:11-12); Dom. Domen. *Pot. pap.* 1 ad 2 (Smolinsky 84)

Vezi vol. 1, p. 325
Aug. *Nat. et grat.* 36.42 (CSEL 60: 263-264)
Joh. Pol. *Immac.* 1.2.a.2 (*Bibl. Mar.* 1: 14); Petr. Cand. *Immac.* 2.B.3 (Emmen 84); Henr. Wrl. *Immac.* 69-71; 162 (*FIP Txt* 10:19-20; 63); Petr. Aur. *Tract.* 4; 5 (*BFS* 3:57-58; 75-76)
Dns. Scot. *Quaest.* (*BFS* 3:13); Gualt. Cast. *Assump.* 1.17 (*Opettex* 9b:32-33)
Joh. Vit. *Concept.* 2-3 (Du Pin 3:1341-1344); Gers. *Ep.* 80 (Glorieux 2:325)
Aug. *Jul.* 5.15.52 (*PL* 44:813)
Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.1-3 (1522-II:114r-115r)
Joh. Rup. *Serm.* 16; 25 (*FIP Txt* 12:57; 92)

Petr. Aur. *Reper.* 8 (*BFS* 3:142-143)

Mat. 6,12

Gabr. Bl. *Can. miss.* 72.K (Oberman-Courtenay 3:193)
Henr. Lang. *Concept.* 2.8 (1516:7r)

Gabr. Bl. *Fest. Mar.* (1499)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 32.A-F (Oberman-Courtenay 1:328-334)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 80.C (Oberman-Courtenay 4:3)

Petr. Ven. *Brd.* (1490: E6r-E8r); Henr. Wrl. *Immac.* 20-22; 164 (*FIP Txt* 10:5-6; 63-64)

Henr. Lang. *Concept.* 3.3; 3.5 (1516:9r; 10v)

Vezi vol. 3, pp. 196; 326

Brd. Clr. *Ep.* 174.9 (Leclercq-Rochais 7:392)

baza pozițiilor împotriva imaculatei concepții, atât pentru adversarii, cât și pentru susținătorii ei, atunci când enumerau obiecțiile cărora trebuiau să le răspundă. De cealaltă parte se aflau diferite voci autorizate, în primul rând cea a lui Augustin care o considera pe Fecioara Maria ca fiind excepția de la regula cu privire la starea universală de păcat. Această afirmație, venind din partea celui care formulase în mod definitiv doctrina despre păcatul originar, părea să întărească argumentul în favoarea imaculatei concepții. Încă din secolul al XIII-lea se obișnuia alăturarea celor două pasaje din Bernard și din Augustin pentru ca, în funcție de punctul de vedere, să fie explicate unul pe baza celuilalt. Astfel, citind alte pasaje din Augustin în care Hristos era prezentat ca singura excepție de la universalitatea păcatului originar, Grigore de Rimini spunea că în pasajul în cauză Augustin trebuie să se fi referit doar la păcatul prezent, de care Fecioara Maria nu era atinsă, așa cum de altfel toți erau de acord, inclusiv Bernard. Însă această explicație nu îi mulțumea pe cei care interpretau sintagma lui Augustin „învingerea păcatului sub toate chipurile” (*ad vincendum omni ex parte peccatum*) ca făcând referire atât la păcatul prezent, cât și la cel originar, așa încât dintre toți sfinții Fecioara era singura care nu avea nevoie să rostească cuvintele din Rugăciunea Domnească: „Și ne iartă nouă greșelile noastre”.

Controversata scrisoare adresată de Bernard preoților din Lyon era cu atât mai problematică dată fiind poziția lui de „purtător al făcliei” pentru Fecioara Maria. Așa de pildă, cu excepția uneia singure, toate *Predicile închinatelor sfinților Preasfintei Fecioare Maria* scrise de Gabriel Biel, un susținător înfocat al imaculatei concepții, includeau cel puțin un citat din Bernard, la fel cum în prezentarea doxologiei mariane din cadrul liturghiei, Biel îl cita pe Bernard în fiecare paragraf; tot din concepția lui Bernard s-a inspirat și în ceea ce privește doctrina despre lucrarea mijlocitoare a Fecioarei. În fața unei asemenea autorități incontestabile, o respingere directă, punct cu punct, a scrisorii lui Bernard era un demers dificil, dar s-au găsit câțiva care s-au angajat în acest demers. Alții au găsit o justificare în numărul mare de autori patristici și medievali care împărtășiseră ideile lui Bernard, sau afirmau că ambele condiții stipulate de Bernard pentru acceptarea doctrinei (o sărbătoare închinată zămislirii Fecioarei și o confirmare din partea scaunului Romei) fuseseră îndeplinite acum. Se născuse chiar și o legendă,

Petr. Aur. *Tract.* (BFS 3:94); Petr. Aur. *Reper.* 8 (BFS 3:163); Joh. Neap. *Immac.* 1 ad 4 (*Bibl. Mar.* 1:89)
 Petr. Cell. *Ep.* 2.172 (PL 202:623)
 Guil. War. *Quaest.* (BFS 3:3,9)
 Henr. Lang. *Concept.* 1.4; 1.6 (1516:2r;3r)

Thos. Sut. *Quodlib.* 3.15 (Schmaus 441)

2Cor. 5,14

Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.1 (1522-II:114v)

Petr. Aur. *Tract.* 6 (BFS 3:79); Gers. *Ep.* 79 (Glorieux 2:324)

Henr. Wrl. *Immac.* 37 (FIP Txt 10:10)
 Ps. 115,2

Oberman (1963) 289

Dns. Scot. *Quaest.* (BFS 3:14); Henr. Wrl. *Immac.* 89 (FIP Txt 10:29)

Balić (1941) 84

Dns. Scot. *Quaest.* (BFS 3:19)

Wil. War. *Quaest.* (BFS 3:3,10)

Bart. Pis. *Quad.* 37 (1498:L7v)

la scurt timp după moartea lui Bernard, potrivit căreia acesta ar fi avut pe piept un semn negru făcut de Dumnezeu drept pedeapsă pentru că a scris „ce nu s-ar fi cuvenit a fi scris despre zămisirea Maicii Domnului”. Legenda era folosită pentru discreditarea doctrinei sale despre Fecioara Maria în general, chiar dacă se mergea prea departe prin recursul la astfel de mijloace.

Argumentul cel mai solid pe care Bernard de Clairvaux și Toma de Aquino, precum și urmașii lor, l-au adus împotriva imaculatei concepții era afirmația potrivit căreia dacă Maria s-ar fi născut fără păcatul originar, atunci ea nu ar mai fi avut nevoie de mîntuire – ceea ce ar fi diminuat „demnitatea lui Hristos ca Mîntuitor Universal”. Dacă Hristos a murit pentru cei ce erau morți, atunci faptul că a murit pentru Fecioară implica în mod necesar ideea că și ea fusese moartă prin păcatul originar. În temeiul versetului din Psalmul 50,6, Augustin afirmase nevoia universală a întregului neam omenesc de a primi mîntuirea adusă de Hristos. Dacă ar fi fost inclusă și Fecioara, i s-ar fi aplicat și ei această afirmație universală? La această obiecție se putea replica spunîndu-se că Fecioara era exceptată și de la alte afirmații universale ale Scripturii, cum ar fi „Tot omul este mincinos!”. Însă replica fundamentală față de acest întreg raționament era „marea invenție a lui Scotus, [care] avea să folosească tocmai acest argument pentru a apăra doctrina în discuție”. Pe baza „desăvîrșirii Fiului ei ca Mîntuitor”, Scotus insista asupra faptului că cel mai desăvîrșit grad de mijlocire față de o anumită faptură, iar cea mai potrivită pentru această onoare era mama sa. Cea mai desăvîrșită metodă de mîntuire era ca ea să fie păstrată neatinsă și nu salvată din robia păcatului originar. Dacă în cazul altora „harul salvator al mîntuirii spală păcatul originar”, în cazul Fecioarei Maria „harul salvator nu spală păcatul originar, ci [il] împiedică”. Din această perspectivă se putea chiar spune că „Fecioara Maria avea nevoie de Hristos ca Mîntuitor mai mult decît oricine”, căci „ea avea nevoie de suferința lui Hristos, nu din cauza păcatului prezent în ea, ci din cauza păcatului care ar fi fost prezent dacă Fiul ei nu ar fi păstrat-o neatinsă prin credință”. Se putea vorbi așadar de o imaculată concepție, întrucît ceea ce nu îi dăduse natura împlinise în ea harul special al lui Dumnezeu. În ciuda reducerii la absurd prin care s-ar fi putut spune că în această situație, cea mai bună metodă dintre toate ar fi

Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.1
(1522-II: 114v)

Petr. Aur. *Tract.* 4 (BFS
3: 54-55)

Gers. *Magn.* 9 (Glorieux
8: 427)

Apud. Petr. Aur. *Reper.* 8
(BFS 3: 141); Gr. Arim.
Sent. 2.30-33.2.3
(1522-II: 115r)

All. *Tract.* 12 (1490:M4r);
Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 7
(1499: D3r)

Gers. *Br. int.* (Glorieux
7: 208)
Gers. *Ep.* 56 (Glorieux
2: 266)

Aug. Rom. *Serm. mag.* 25
(Zumkeller 137); Henr. Wrl.
Immac. 65 (FIP *Text* 10: 17)
Brd. Clr. *Laud. Mar.* 4.3
(Leclercq-Rochais 4: 49-50)
Rich. S. Laur. *Laud. Mar.*
12.2.5 (Borgnet 36: 639-640)
Luca 1,28 (Vulg.)

Lc. 1,35

Bart. Pis. *Quad.* 38
(1498: M2r)

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.*
4.28.1 (Borgnet 36: 251)

Ub. Cas. Arb. *vit.* 1.6 (Davis
18)

fost ca toți oamenii să fie păstrați neatinși de păcatul originar, totuși numai în cazul ei a fost considerată această metodă de mîntuire ca fiind „cea mai potrivită” (*decen-tissimum*), și, prin urmare, „restaurarea [ei] nu a fost un act de adăugare a ceva ce fusese pierdut, ci un act de sporire a ceva ce [ea] avea deja”.

Una din principalele cauze ale deosebirii dintre Fecioara Maria și restul omenirii era aceea că nu a existat niciodată un păcat prezent în ea – o excepție de la regula universală pe care toți erau nevoiți să o recunoască, indiferent dacă acceptau sau nu că a fost zămislită în păcatul originar. Paradoxul acestei excepții îl făcea pe Pierre D'Ailly să i se adreseze astfel Mariei: „Nu prin dreptatea ta, ci prin harul divin ai binemeritat să fii singura făptură neatinsă de suferința păcatelor, mai mici sau mai mari, și, așa cum se crede, nici de cea a păcatului originar”. Discipolul său, Gerson, mergea pînă la capăt cu raționamentul, parafrazînd Crezul apostolilor în franceza medievală: „Cred că prin taina botezului Dumnezeu acordă fiecărei făpturi care este vrednică să o primească, iertarea de păcatul originar, în care este zămislită orice persoană născută din femeie, cu excepția Mîntuitorului nostru Iisus Hristos și a preasfintei Maicii Sale Fecioare”. Aceasta nu o așeza, explica el cu altă ocazie, pe același nivel cu Hristos. În cazul lui Hristos absența păcatului era „de drept”, în cazul Fecioarei Maria era „printr-un privilegiu”. Un alt paradox, care de altfel fusese deja remarcat de către Bernard, apărea în scena evanghelică a Bunevestiri, în care îngerul o salută pe Maria numind-o „cea plină de har”, ceea ce implica faptul că nu are nevoie de har în plus, însă continuă cu explicația: „Duhul Sfînt Se va pogori peste tine”. Se putea foarte bine pune întrebarea dacă Fecioara avea sau nu nevoie de sfințire sau, mai precis, cînd a primit-o. O modalitate de a rezolva paradoxul era să se spună că Maria „așa plină de har cum era, a fost întărită în har”.

Paradoxul – sau ambiguitatea – lua astfel forma afirmării într-unul și același paragraf a faptului că ea a fost sfințită în pîntece „și de atunci încolo (*ex tunc*) s-a păstrat în curățenia virtuții”, dar și a faptului că „în însăși clipa consimțirii, odată cu zămislirea Mîntuitorului, ea a fost întărită, cu alte cuvinte, întărită în virtute, așa încît nu a mai putut păcătui pentru tot restul vieții (*de caetero*)”. Această teorie a sfințirii încă din pîntece a generat și alte dificultăți. În primul rînd, nu era atestată în Scripturile canonice, ci doar în tradiția Bisericii; dar această problemă

era valabilă și în cazul altor aspecte legate de doctrina despre Fecioara Maria. Cert este că Scriptura nu relevă în nici un fel unicitatea Fecioarei. Există mărturii scripturale explicite cu privire la sfințirea încă din pîntece a proorocului Ieremia, iar despre Ioan Botezătorul se putea spune că „era «plin de har»... căci nu s-a născut ca «fiu al miniei», chiar dacă a fost astfel zămislit, ci a fost sfințit în luna a șasea”. Pe lângă Ieremia și Ioan Botezătorul, Iosif, soțul Mariei, a primit și el acest atribut special. Din aceste exemple se putea deduce sfințirea în pîntece a Mariei printr-un argument *a fortiori*, dar chiar și atunci, diferența dintre Maria și ceilalți sfinți consta în gradație mai curînd decît în tipologie, în sensul că ea a primit „harul într-o măsură mult mai mare” decît ei, „atît cît putea primi cineva din Duhul Sfînt în această viață nefiind unit ipostatic cu Dumnezeu”, așa cum fusese doar firea omească a lui Iisus. Chiar dacă diferența s-a manifestat în afirmația potrivit căreia Fecioara Maria „nu doar că nu a păcătuit niciodată, ci îi era cu neputință să păcătuiască”, acest argument era, în ochii multora, insuficient fără un răspuns mai complet la întrebarea cum și de ce era așa, dacă în momentul zămislirii și al nașterii ea nu se deosebise de restul neamului omenesc.

În concepția sa despre Fecioara Maria, la fel ca în cea despre întrupare, Duns Scotus se baza pe o metodă teologică a „maximalismului”. Dumnezeu putea fie să o păstreze complet neatinsă de păcatul originar, fie să o salveze de sub robia acestui păcat în clipa zămislirii ei ori să o spele de acest păcat după un anumit timp. „Care dintre acestea trei... s-a întîmplat”, continua el, „Dumnezeu știe. Dar dacă nu contrazice autoritatea Scripturii sau autoritatea Bisericii, este de preferat să-i atribuim Mariei o desăvîrșire mai mare și nu una mai mică”. Sau, așa cum spunea un alt gînditor „Prefer să greșesc prin exagerare, atribuindu-i mai multe prerogative, decît prin inadecvare, lipsind-o de slava pe care o are”. O altă componentă a acestei metode era formula des întîlnită: „Ceea ce era atît posibil, cît și pe deplin potrivit ca Dumnezeu să facă, a făcut” (*potuit, decuit, fecit*). Apărătorii formulei recunoșteau că aceasta părea să fie indispensabilă doctrinei imaculatei concepții, iar criticii ei obiectau spunînd că problema nu era „dacă a fost posibil ca ea să fie zămislită fără păcatul [originar], ci dacă a fost într-adevăr zămislită fără acesta”. S-a ajuns chiar la extreme „inutile” precum teoria potrivit căreia, de la începutul creației Dumnezeu pusese

Ier. 1,5

Luca 1,28 (Vulg.)

Ef. 2,3

Nicol. Cus. *Serm.* 5.2

(Heidelberg 16:83); Wyc.

Serm. 2.14 (WLW 9:97)

Gers. *Consid. Jos.* (Glorieux

7:67); Gers. *Serm.* 232

(Glorieux 5:349)

Hs. *Sanct.* 2.3 (Flajshans

3:6); Hs. *Sent.* 3.3.4

(Flajshans 2:399-400)

Joh. *Rup. Serm.* 25 (FIP Txt

12:91-92)

Ub. *Cas. Arb. vit.* 4.34

(Davis 367)

Nicol. Cus. *Serm.* 8.1

(Heidelberg 16:164); Rich.

S. *Laur. Laud. Mar.* 4.28.1

(Borget 36:251)

Vezi *supra*, p. 78

Dns. Scot. *Quaest.* (BFS

3:16-17)

Henr. Lang. *Concept.* 3.11

(1516:13r)

Petr. Cand. *Immac.* 2.B.1

(Emmen 76-77); Henr. Wrl.

Immac. 91; 178 (FIP Txt

10:31; 72)

Petr. Aur. *Tract.* 1 (BFS

3:34)

Gr. *Arim. Sent.* 2.30-33.2.1

(1522-II:114r)

Henr. Wrl. *Immac.* 240 (FIP

Txt 10:101-102)

deoparte o bucățică specială din „materia primordială” pentru a fi prezentă în Maria în momentul zămislirii trupului lui Hristos, sau teoria potrivit căreia, nefiind sub robia păcatului originar, Maria rămânea neatinsă de orice posibilă consecință a acestuia, inclusiv oboseala fizică. Chiar și din rîndul susținătorilor doctrinei erau voci care precizau că există anumite daruri și privilegii, ca de pildă o cunoaștere totală a viitorului, pe care Hristos ar fi putut să le acorde mamei Sale, dar totuși nu a făcut-o. Cu toate acestea, metoda a avut cîștig de cauză, iar în veacul al XVI-lea chiar și urmașii lui Toma de Aquino o foloseau pentru a argumenta doctrina imaculatei concepții.

Cea de-a treizeci și șasea sesiune a Conciliului de la Basel a hotărît că imaculata concepție este o „doctrină cucernică, în acord cu practica liturgică a Bisericii, cu credința catolică, cu dreapta judecată și cu Sfînta Scriptură” și recomanda ca doctrina să fie „acceptată, susținută și pusă în practică de către toți catolicii”, interzicînd totodată orice propovăduire ori învățătură contrară ei. Totuși, în momentul sesiunii, Conciliul de la Basel era el însuși pus sub semnul întrebării din cauza declarațiilor și acțiunilor sale cu privire la relația dintre autoritatea papei și cea a unui conciliu general. De aceea, hotărîrea privind imaculata concepție nu a căpătat statut canonic. Cu toate acestea, unii susținători ai imaculatei concepții din veacul al XV-lea foloseau această hotărîre în sprijinul afirmației potrivit căreia, deși existase o vreme cînd se îngăduia ca imaculata concepție să fie pusă la îndoială, acum Biserica se pronunțase definitiv în această chestiune și era „o nesăbuintă și o nerușinare” ca cineva să i se opună în continuare. Cu sau fără autoritatea Conciliului de la Basel, doctrina devenise general acceptată în creștinătatea apuseană, crezută de credincioși și propovăduită de învățați, cu mult timp înainte ca, în cele din urmă, ea să fie mărturisită în mod oficial de către Papa Pius al IX-lea în bula papală *Ineffabilis Deus*, din 8 decembrie 1854.

Cealaltă componentă principală a comunicării harului, doctrina despre sfîntele taine, a continuat și ea să se afle în centrul atenției de-a lungul veacurilor al XIV-lea și al XV-lea. Definiția sau mai curînd definițiile medievale ale tainei, însoțite uneori de un citat corespunzător din Augustin, continuau să aibă valoare de normă. Scotus o definea ca „un simbol vizibil, care, prin instituirea divină, semnifică în mod eficace harul lui Dumnezeu sau acțiunea gratuită a lui Dumnezeu și are ca scop mîntuirea unui om care încă se află în viața aceasta”. Alte definiții vorbeau

Joh. Vit. *Concept.* 1 (Du Pin 3: 1336)
Gers. *Joh. Mont.* (Glorieux 10: 16-17)

Gers. *Ep.* 56 (Glorieux 2: 267-268)

Ambr. *Cath. Immac.* (1542-1569)

Hug. *Man.* 17. ix. 1439 (CB 6: 589)

Vezi *supra*, p. 105
CBas. (1431-1439) 36 (Mansi 29: 183)

Vezi *infra*, p. 121

Gabr. *Fl. Fest. Mar.* 1 (1499: A2v); Joh. *Rag. Auct. conc.* 3 (DRTA 15: 212)

Vezi vol. 3, p. 230

Dns. Scot. *Ox.* 4.1.2.9 (Wadding 16: 109); Ioan. *Par. Pot.* 12 (Leclercq 208)

Robt. Orf. Corr. 60 (*Bibl. Thom.* 31:223); *Ms. Coll.* 12 (*Ryšánek* 7:86); *Ub. Cas. Arb. vit.* 4.36 (*Davis* 376)
Dom. Domen. *Pot. pap.*
1.con.3 (*Smolinsky* 75)

Ms. Sent. 4.3.11 (*Flajšhans* 2:531-532)
Mars. Pad. Def. min. 15.9 (*Brampton* 51-52); *Thos. Sut. Quodlib.* 3.19 (*Schmaus* 461); *Aeg. Rom. Eccl. pot.* 2.12 (*Scholz* 106-107); *Ub. Cas. Sanct. op.* (*ALKGMA* 2:390)

Wyc. Euch. 5 (*WLW* 16:158)
Gl. Ord. Eph. 5:32 (*PL* 114:599)

Guil. Mar. Corr. Thom. 60 (*Bibl. Thom.* 9:243)

Robt. Orf. Corr. 60 (*Bibl. Thom.* 31:223)

Corr. „Quare” 60 (*Bibl. Thom.* 9:245)

Ioan. Par. Corr. 57 (*SA* 12:279-280)

Ub. Cas. Arb. vit. 2.6 (*Davis* 123)
Gers. Consid. Jos. (*Glorieux* 7:63-64); *Gers. Cant.* 5 (*Glorieux* 8:615); *Gers. Desp.* 1 (*Glorieux* 7:11); *Gers. Nupt.* (*Glorieux* 6:197)

Gabr. Bl. Fest. Chr. 13 (1499:F3v); *Gabr. Bl. Can. miss.* 14.E
(*Oberman-Courtenay* 1:117)

despre „un simbol al unui lucru sfânt” și despre „forma văzută a unui har nevăzut”. La fel ca în veacurile anterioare, validarea unei taine prin instituirea ei de către Hristos era ambiguă în cazul câtorva dintre ele. Din relațiile evanghelice nu era clar, de pildă, când anume a instituit Hristos botezul, care fusese practicat de Ioan Botezătorul încă înainte ca Iisus să-și înceapă activitatea de propovăduire publică. Însă cea mai evidentă ambiguitate continua să fie legată de instituirea căsătoriei, în care părea să nu fie „nimic eminamente spiritual”. Toma de Aquino învățase că înainte de venirea lui Hristos cununia nu fusese o taină, nici chiar pentru poporul lui Israel. Ca multe alte afirmații ale lui Toma, și aceasta a devenit subiect de controversă pentru generația care i-a urmat. Wycliffe nu a fost nicidecum singurul care spunea în domeniul teologiei sacramentale: „Nu înseamnă neapărat că dacă Toma afirmă acest lucru, trebuie să-l și propovăduim oamenilor”. Citind din *Glossa Ordinaria*, adversarii lui Toma susțineau că încă din Grădina Edenului semnificația sacramentală a cununiei era unirea spirituală a lui Hristos cu Biserica. Apărătorii lui Toma replicau printr-o clasificare a diferitelor funcții ale cununiei instituite de Dumnezeu, atât în legea naturii, cât și în legea harului. Dintre aceste funcții, cea specific sacramentală nu a fost instituită pînă în momentul patimilor lui Hristos, de unde derivă toate tainele. Într-o altă replică se spunea că *Glossa Ordinaria* se referă strict la cununia în starea de inocență de dinaintea căderii, și că prin urmare cununia în cadrul poporului lui Israel nu fusese altceva decît o prefigurare a tainei. Consecventă cu această insistență asupra stării de inocență era ideea potrivit căreia căsătoria Fecioarei Maria cu Iosif a fost „cea mai autentică dintre căsătorii”, în ciuda faptului că nu s-a consumat, fiind totodată „o mare taină, închipuind unirea lui Dumnezeu cu Biserica”.

Regula care spunea că o taină trebuia să fi fost instituită de Hristos ridica probleme nu doar pentru taine precum botezul și cununia, care precedaseră momentul patimilor, ci și în cazul celor care își intraseră în drepturi abia după înălțare. „Nici îngerii, nici apostolii, nici Biserica, și cu atât mai puțin un membru al Bisericii, nu puteau institui taine”, explica Biel, adăugînd însă imediat că „o excepție este confirmarea, despre care nu există mărturii că ar fi fost instituită de Hristos, potrivit materiei și formeii folosite pentru conferirea ei”; de aceea, trebuia să se creadă „fără urmă de îndoială, în temeiul tradiției orale a apostolilor transmise Bisericii, că El a instituit-o în felul acesta”.

Dincolo de statutul confirmării ca taină discretă era nevoie să se stabilească cine avea autoritatea de a declara drept taină un simbol sau un act despre care Evanghelia nu spune în mod explicit că ar fi fost instituit în istorie de Hristos : Biserica în calitatea ei de trup al lui Hristos, tradiția văzută ca o continuare a revelației lui Hristos, ori papa, ca vicar al lui Hristos. Teologi cu vederi diferite au căzut de acord în privința faptului că, suveran fiind chiar și asupra propriilor mijloace ale harului, care sînt eficiente datorită „legă-mîntului” (*pactum*) său, Hristos nu este legat de tainele pe care le-a instituit ; însă El nu a împărtășit nimănui această suveranitate, nici măcar papei. Această îngrădire inter-zicea Bisericii ori papei să „institue noi taine”.

Dintre toate cele șapte taine, taina pocăinței și cea a preoției în trepte ierarhice¹ au fost cele care s-au dovedit problematice pentru viața Bisericii de-a lungul Evului Mediu tîrziu. Însă ca o continuare a evoluției teologice a Evului Mediu Euharistia a continuat să ocupe primul loc în rîndul sfintelor taine, dînd substanță și semnificație tuturor celorlalte. Euharistia era „taina fiecăreia dintre celelalte taine” ; căci dacă trupul lui Hristos nu ar fi prezent în Euharistie, nici una dintre celelalte taine nu ar mai avea vreo valoare, iar evlavia în Biserică ar înceta să mai existe. „Instituirea acestei preacinstite taine” era cea mai însemnată dintre toate lucrările lui Hristos. În timp ce în botez Hristos este prezent prin puterea sa, în Euharistie El este prezent nu doar prin puterea, ci prin însăși „substanța” Sa. Și în felul acesta, la întrebarea de ce nu există în crezuri nici o referire la Euharistie (chiar dacă se menționează „un botez spre iertarea păcatelor” în crezul de la Niceea) se putea răspunde citîndu-se sintagma „comuniunea celor sfînte” (*communio sanctorum*) din Crezul apostolilor : cu toate că sintagma putea să însemne și „comuniunea sfinților”, ea includea modalitatea prin care s-au ivit sfinții și, prin urmare, putea fi redată prin „comuniunea sfintelor taine”. Faptul că se acorda în continuare însemnatate Euharistiei în această perioadă reiese din felul în care „toți marii gînditori ai veacului al XIII-lea [și ai veacurilor următoare] încearcă să elucideze dogma euharistică” ; de fapt, „în istoria intelectuală cehă de la sfîrșitul secolului al XIV-lea și din secolul al XV-lea, Euharistia ocupă primul loc”.

1. În original, *holy orders*, sintagmă care se referă la cele trei trepte ale preoției sacramentale (n. trad.).

Dom. Domen. *Pot. pap.* ad 14 (Smolinsky 119)

Wil. Oc. *Ben.* 3.3 (Sikes 3: 230-231); Wyc. *Serm.* 3.16 (WZLW 11: 125); Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29: 735)
Dns. Scot. *Rep. Par.*
4.14.4.14 (Wadding 24: 224)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.2 (Arquillière 168-169); Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 3.9 (Scholz 193)
Ioan. Par. *Pot.* 10 (Leclercq 195)

Vezi *infra*, pp. 147-155
Vezi vol. 1, pp. 200 ; 225

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II: 6r)

Dns. Scot. *Rep. Par.* 4.8.1.3 (Wadding 24: 9-10)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.5 (Davis 283)

Jac. Mis. *Utraq.* 1.2 (Hardt 3: 421-422)

Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8: 414); Jac. Mis. *Zjev.* 12: 4 (*Pram.* 18: 459)

Maglione (1941) 5

Sedlák (1918) 1

Nu doar în rîndul celor mai radicali dintre cehi, care negau adevărata prezență, ci chiar și în rîndul celor care acceptau dogma Bisericii a continuat să existe „o diversitate de opinii” cu privire la învățătura euharistică, și aceasta mai ales datorită faptului că anumite întrebări nu fuseseră lămurite nici de concilii, nici de Scriptură și de Părinți. Clasificarea pe care o făcuse Ockham teoriilor despre preschimbarea pîinii sacramentale în trupul lui Hristos includea trei alternative, doar a doua fiind considerată ortodoxă: că aceeași substanță care fusese pîine era acum trupul lui Hristos; că substanța pîinii înceta să mai existe, iar substanța trupului lui Hristos începea să existe acolo, sub accidente pîinii; și că substanța pîinii rămînea, împreună cu trupul lui Hristos, în același loc. Însă nici chiar această listă nu epuiza toate posibilitățile. În plus, așa cum nota chiar Ockham, „catolicii care acceptă această a doua opinie au păreri diferite în ceea ce privește modalitatea” prezenței. Astfel, în ciuda reiterării avertismentelor împotriva „cercetării minuțioase și fără rost a acestei taine profunde” și în ciuda respingerii teoriilor bizare cu privire la Euharistie, cei ce erau preocupați de doctrina creștină în această perioadă nu au putut să nu abordeze tema euharistică.

Convingerea, împărtășită chiar și de teologii husiți, că exista o „credință a întregii Biserici catolice și universale în adevărul acestei chestiuni” a făcut necesară consultarea trecutului recent și îndepărtat, ca ghid pentru corectarea doctrinei euharistice. O recapitulare a dezvoltării medievale anterioare a doctrinei din veacurile al IX-lea și al XI-lea a servit drept modalitate de abordare a acestei doctrine în veacurile al XIV-lea și al XV-lea. Unul dintre acești teologi husiți cita formula lui Paschasius Radbertus despre „cele două moduri ale trupului natural al lui Hristos” precum și alte pasaje din lucrările acestuia pentru a-și dovedi propria lui ortodoxie substanțială cu privire la prezența reală. El cita de asemenea respingerea lui Berengarius din 1059, care fusese inclusă în dreptul canonic, așa încît Berengarius devenise, aproape ironic, un reprezentant al ortodoxiei euharistice, precum și un susținător al autorității conciliului de a judeca eretici. Și alți teologi husiți, inclusiv Hus, se foloseau de mărturisirea lui Berengarius pentru a se disocia de erezia acestuia și pentru a-și justifica opiniile. Se pare că declarația lui Berengarius a fost un loc potrivit pentru a începe o revizuire a învățăturilor Bisericii cu privire la Cina Domnului; căci cele trei

Wil. Oc. Corp. 1 (Birch 164)

Wil. Oc. Sacr. alt. pr. (Birch 2); Wil. Oc. Corp. 21 (Birch 274-276)

Wil. Oc. Corp. 5 (Birch 182)
Tbm. Kemp. Im. Chr. 4.18
(Pohl 2:136); Gers. Magn. 9
(Glorieux 8:395); Wil. Oc.
Corp. pr. (Birch 158)
Wil. Oc. Ben. 3.10 (Sikes
3:240)

Jac. Mia. Corp. 2 (Hardt
3:885); Ier. Prag. apud.
Fill. Gest. conc. Const.
5.vii.1416 (Finke 2:61)

Radb. Corp. 7 (CCCM
16:37-40)

Jac. Mia. Corp. 3; 9 (Hardt
3:892-893; 903-904); Jac.
Mia. Com. parv. (Ryba 156)
Jac. Mia. Rem. 1; 2 (Vooght
321-323; 337-338)

Vezi vol. 3, p. 200
Corp. Jur. Can.: Decr. Grat.
3.2.42 (Friedberg
1:1328-1329)
Turr. Vat. avis. (Mansi
30:601)

Hs. Corp. 2.1-2 (Flajshans
1-II:10-11); Hs. Sent. 4.12.3
(Flajshans 2:577); Chel.
Repl. 30 (Petru 197)

Ioan. Par. Corp. (1686: 95-96); Wil. Oc. Jn. 40 (Sikes 3: 145); Wil. Oc. Corp. 21 (Birch 278); Wyc. Serm. 2.48; 2.61; 3.51 (WLW 9: 349-350; 9: 454-455; 11: 446-447); Wyc. Euch. 1; 2; 5; 7; 9 (WLW 16: 25-26; 30-32; 117; 125; 225; 279); Wyc. Apost. 5; 6; 9; 16 (WLW 12: 68; 79; 108; 229); Joh. Rag. Utraq. (Mansi 29: 848-849); Joh. Rag. apud. Laur. Reich. Diurn. 11.ii.1433 (MC 1: 308); Gabr. Bl. Can. miss. 80.N (Oberman-Courtenay 4: 16-18) Vezi *infra*, pp. 239-240, 250 Aug. Ev. In. 80.3 (CCSL 36: 529)

Petr. Lomb. Sent. 4.3.1 (Quaracchi 4: 61) Aeg. Rom. Ren. pap. 16.1 (1554: 22r); Gabr. Bl. Can. miss. 48.C (Oberman-Courtenay 2: 233) Petr. Lomb. Sent. 4.9.1 (Quaracchi 4: 199) Aug. Ev. In. 25.12 (CCSL 36: 254) Tom. Kemp. Im. Chr. 4.10 (Pohl 2: 118-119); Wyc. Serm. 2.61 (WLW 9: 455)

Gabr. Bl. Can. miss. 29.E (Oberman-Courtenay 1: 292-293); Gabr. Bl. Fest. Chr. 19 (1499: H8r) Alv. Pel. Ep. 9.5 (Meneghin 51-52)

Chel. Repl. 25 (Petrù 180)

Wyc. Apost. 16 (WLW 12: 220)

Andr. Brd. Utraq. 4 (Hardt 3: 399); Gers. Utraq. (Glorieux 10: 57; 67); Joh. Rag. Utraq. (Mansi 29: 815; 867)

Jac. Mis. Rem. 2 (Vooght 328)

Dna. Scot. Ox. 4.8.1.3 (Wadding 17: 7-8)

Apud. Ioan. Par. Corp. (1686: 109)

Pfib. Tract. 5 (Sedlák 74); Gers. Magn. 9 (Glorieux 8: 395)

Wyc. Serm. 1.13 (WLW 8: 90-92); Wyc. Euch. 3.9 (WLW 16: 62-63; 316-318); Chel. Repl. 12 (Petrù 152)

reinterpretări euharistice din secolul al XIV-lea de care ne vom ocupa – ale lui Ioan de Paris, William Ockham și John Wycliffe – toate luau ca autoritate „confesiunea lui Berengarius”, așa cum au făcut și adversarii lor din secolul al XV-lea, care apărau transsubstanțierea. Iar în veacul al XVI-lea, Berengarius avea să fie readus în centrul noilor dezbateri pe tema prezenței euharistice.

Deasupra și în spatele acestor autorități medievale mai recente se aflau Părinții Bisericii, și în special Augustin. Formula augustiniană, „Cuvîntul se adaugă materiei și devine o taină, echivalentul unui cuvînt văzut”, care avea să joace un rol important în gîndirea sacramentală a multora dintre reformatorii protestanți din veacul al XV-lea, apărea în *Sentințele* lui Petru Lombardul, de unde a trecut nu doar în comentariile pe marginea *Sentințelor*, ci și în alte lucrări. Poate cea mai neliniștitoare dintre afirmațiile lui Augustin, citată și ea în *Sentințe*, „De ce vă pregătiți dinții și stomacul? Credeți și veți fi mîncat deja”, putea servi la stabilirea unei distincții între „hrana spirituală” a credinței și „hrana sacramentală” a Sfintei Euharistii. În felul acesta, ea oferea o bază pentru rezolvarea problemei pastorale a unui credincios care se afla în imposibilitatea fizică de a consuma împărtășania. Însă deprecierea „hranei sacramentale” în favoarea „celelalte spirituale” putea de asemenea să semnifice faptul că „în realitate (*in pravdě*) mîncîcă doar cel ce crede în Hristos”, transformînd astfel realitatea prezenței într-un corolar al credinței mai curînd decît într-un fapt obiectiv. Putea chiar să devină o apărare a practicii de a interzice împărtășirea laicilor din potir, pe motiv că adevărații credincioși nu au nevoie să primească taina sub ambele specii; căci dacă ei cred înseamnă că au primit deja trupul lui Hristos (și în mod implicit, sîngele lui).

Așa cum în Evul Mediu timpuriu „regula credinței” cu privire la prezența reală fusese în mare măsură un corolar al „regulii rugăciunii” exprimate în evlavie personală și în liturghia publică, tot astfel, prin reciprocitate, doctrina avea să stimuleze evoluția liturgică și a vieții de cult. „Practic, întreaga viață de cult a Bisericii”, nota Duns Scotus, „este legată (*in ordine*) de această Taină”, a cărei adorare era, la rîndul său, una dintre cele mai puternice dovezi ale prezenței reale, de vreme ce o astfel de cinstire, dacă ar fi adresată unui simplu simbol al trupului lui Hristos, ar fi idolatră, adică exact ceea ce reprezenta acest tip de venerare în viziunea criticilor doctrinei medievale.

Andr. Brd. *Orig. Hs. (FRA* 6:335; 339); *Prfb. Tract.* 1 (Sedlák 58-59); *Joh. Rag. Bas. conc.* 41 (*MC* 1:82); *apud Joh. Rag. Boh.* 155 (*MC* 1:269); *Laur. Reich. Diurn.* 21.i.1433 (*MC* 1:294); *Jac. Mis. Zjev.* 13:12 (*Pram.* 18:545); *Jac. Mis. Corp.* 6-7 (Hardt 3:917-921); *Jac. Mis. Ven. sacr.* 13 (Vooght 401-402)

Gers. Sup. (Glorieux 10:141)

Dns. Scot. Quodlib. 20.13 (Wadding 26:313)

Dns. Scot. Quodlib. 20.2 (Wadding 26:298); *Ub. Cas. Arb. vit.* 4.5 (Davis 291-292)

Aeg. Rom. Ren. pap. 20 (1554:26v)

Jac. Vit. Reg. chr. 1.5 (Arquillière 136); *Alv. Pel. Planc. eccl.* 1.63 (1560:77v)

CLater. (1215) *Const.* 1 (Alberigo-Jedin 230)

In. III. Sacr. alt. 4.7 (*PL* 217:860-861)

Opoziția lor față de această „idolatrie” a generat acuzații de nelegiuiri comise împotriva Tainei și împotriva icoanelor reprezentându-i pe sfinți, dar și pledoarii teologice în sprijinul practicii de adorare a pîinii euharistice în temeiul legăturii inseparabile dintre Taină și persoana Dumnezeu-omului. Chiar și un susținător al doctrinei transsubstanțierii și al adorării s-a văzut nevoit să lanseze un avertisment împotriva diferitelor abuzuri superstițioase legate de jertfa euharistică, încurajate de predicatori mult prea zeloși. Aceste aspecte nu au diminuat însă semnificația euharistică a liturghiei și nici practica de a pune jertfa în relație cu o anumită intenție. Ca jertfă, liturghia folosea nu doar preotului care o oferea, ci întregii Biserici, în numele căreia preotul aducea această ofrandă. Relația acestei jertfe cu jertfa de pe Golgota continua să fie o problemă mult dezbătută. Căci toți acceptau faptul că „nici o jertfă nu urma și nici nu putea să urmeze jertfei lui Hristos”, singura jertfă adevărată și singurul preot adevărat. Însă, așa cum afirmau doi autori din secolul al XIV-lea, „această jertfă a fost oferită odată pentru totdeauna (*semel*) ca preț [al mîntuirii], dar este veșnic amintită (*recolitur iugiter*) în Biserică prin taina care este sfințită și oferită prin slujirea preoților”.

Totuși, așa cum am precizat, mai ales natura prezenței euharistice era cea care continua, în ciuda dogmei transsubstanțierii, să se afle în atenția teologilor. Evident că transsubstanțierea nu fusese chiar soluția perfectă și nici nu lămurise pe deplin problema, în ciuda a ceea ce lăsase să se înțeleagă limbajul hotărîrii celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran. În pofida acestei hotărîri și a sprijinului de care s-a bucurat din partea unei figuri atît de proeminente precum papa Inocențiu al III-lea, transsubstanțierea continua să suscite aprige dispute. Existase încă de la început riscul ca această dogmă să fie luată drept o „explicație” raționalistă care face oarecum mai plauzibilă doctrina prezenței reale. Cum termenii „substanță” și „accident” au ajuns să capete tot mai mult o semnificație tehnică în vocabularul filozofiei și apoi al teologiei, s-a deschis calea schimbărilor filozofice care aveau să influențeze teoria euharistică a unuia sau altuia dintre teologi. Dar, ca în multe alte privințe, „schimbarea importantă vine odată cu Scotus, fiindcă la Școtus doctrina transsubstanțierii devine mai mult o problemă a autorității Bisericii postapostolice decît una legată de înțelegerea Euharistiei”. Definiția lui Scotus potrivit căreia

Dns. Scot. Ox. 4.11.1.2
(Wadding 17:319)
Aeg. Rom. Corp. 3; 47
(1481:2v; 38r); Aeg. Rom.
Quodlib. 4.6 (1646:212);
Thos. Sut. Quodlib. 4.8
(Schmaus 546); Vit. Furn.
Rer. princ. 3.1.3 (Wadding
4:290); Wil. Oc. Sacr. alt.
pr. (Birch 2-4); Wyc. Euch. 2
(WLW 16:48)

Vezi vol. 3, p. 243

Ioan. Par. Corp. (1686:85)

Vall. Euch. (MPPR 6:67);
Vall. Volup. 3.25 (MPPR
5:990)

Petr. Lomb. Sent. 4.12.1
(Quaracchi 4:267)

Ioan Par. Corp. (1686:96-97)

Vezi vol. 2, pp. 105-108

Ioan Par. Corp. (1686:86-87)
Ioan Par. Corp.
(1686:102-103)

Vit. Furn. Quodlib. 2.9
(Delorme 79-80); Wyc. Euch.
7 (WLW 16:221-222,
228-230)

Joh. Lutt. Guil. Oc. 34
(Hoffmann 79)

Buescher (1950) 156

Wil. Oc. Corp. 12 (Birch
218); Wil. Oc. Sacr. alt. 3
(Birch 96)

Wil. Oc. Corp. 40 (Birch 476)
Wil. Oc. Corp. 6 (Birch 188);
Wil. Oc. Sacr. alt. 3 (Birch
150)

Wil. Oc. Corp. 31; 41 (Birch
370-372; 500)

transsubstanțierea este „deplina preschimbare a unei substanțe în altă substanță”, era desigur prezentă aproape *ad litteram* la mulți alți teologi din veacul al XIV-lea, chiar dacă în unele cazuri definiția îi servea teologului, la fel ca și lui Scotus, drept pretext pentru propria lui reconstrucție idiosincratică. Aceste propuneri teologice individuale sînt importante aici doar în măsura în care ele reflectă continua distincție dintre transsubstanțiere și doctrina despre „adevărata și reala prezență a trupului lui Hristos, [care] ...poate fi apărută în alt fel” decît prin folosirea transsubstanțierii. Căci, așa cum avea să observe Lorenzo Valla, minunea euharistică nu era mai greu de crezut decît minunea întrupării, dar din anumite motive ea încă mai provoca „neliniști” chiar și celor pentru care întruparea era mai presus de orice îndoială.

Ceea ce aveau în comun cei mai mulți era preocuparea pentru starea elementelor euharistice, pîinea și vinul, după preschimbarea lor în trupul și sîngele lui Hristos. Astfel, Ioan de Paris susținea, pornind de la teoria lui Petru Lombardul, că autoritatea credinței nu presupune în mod obligatoriu negarea faptului că substanța pîinii rămîne. El făcea o analogie între substanța pîinii și firea umană a lui Hristos, care, potrivit doctrinei ortodoxe, își are ființa doar în ipostasul Său, fără să fie însă anihilată prin unirea ipostatică; era dispus însă să folosească termenul „impanație” pentru a descrie relația dintre pîine și trupul lui Hristos. Pentru diferiții lui opozanți, aceasta nu însemna altceva decît a spune „că substanța pîinii rămîne cu adevărat și că este cu adevărat pîine și trupul lui Hristos”. William Ockham era și el acuzat de a fi susținut ideea „că substanța pîinii este cu adevărat anihilată în Taina Euharistiei”. Punînd accentul, cînd vorbea de prezența euharistică, „pe voința lui Dumnezeu, care, *de potentia absoluta*, poate împlini orice nu implică o contradicție”, el interpreta uneori transsubstanțierea pe baza puterii lui Dumnezeu de a separa substanța de accident și ca pe o modalitate prin care credința să capete merit, crezînd ceva fără dovada experienței sau a rațiunii. Prezența trupului lui Hristos în Taina Euharistiei nu trebuie considerată ca fiind „circumscriasă locului”, și prin urmare se impunea o distincție clară între o preschimbare în substanța trupului și o preschimbare în „cantitatea trupului lui Hristos”. Căci, cu toate că „acea cantitate care este, sau a fost, substanță” nu rămîne după preschimbarea pîinii în trupul lui Hristos, totuși „cantitatea” de

Wil. Oc. *Sacr. alt.* 3 (Birch 156)

Wil. Oc. *Corp.* 31 (Birch 372)

Maglione (1941) 72

Aeg. Rom. *Corp.* 34; 40 (1481: 23v; 29v); Henr. Gnt. *Quodlib.* 9.9; 11.1.4 (1613-11: 97r-98v; 194r) Dns. Scot. *Quodlib.* 10.21 (Wadding 25: 430)

Wyc. *Civ. dom.* 1.36 (WLW 4: 260)

Wyc. *Euch.* 2; 7 (WLW 16: 52; 199)
Wyc. *Ben. inc.* 11 (WLW 7: 190-191)

Wyc. *Serm.* 3.58 (WLW 11: 507); Wyc. *Euch.* 7 (WLW 16: 216); Wyc. *Euch.* 5 (WLW 16: 148)

Wyc. *Serm.* 3.51 (WLW 11: 445)
Wyc. *Euch.* 8; 9 (WLW 16: 271; 303)

Wyc. *Euch.* 1 (WLW 16: 15)
Wyc. *Euch.* 7 (WLW 16: 230-231)

Wyc. *Serm.* 2.61; 4.42 (WLW 9: 463; 13: 351); Wyc. *Euch.* 4 (WLW 16: 87)

Wyc. *Euch.* 4 (WLW 16: 83-84); Wyc. *Euch.* 5 (WLW 16: 123)

Wyc. *Serm.* 2.61 (WLW 9: 453); Wyc. *Serm.* 3.54 (WLW 11: 471); Wyc. *Euch.* 5 (WLW 16: 121)

culoare, gust și volum rămîne. Distincția între substanță și cantitate era o modalitate de a „păstra cu ușurință întregul adevăr despre Taina Euharistiei”. Indiferent dacă acuzațiile de erezie euharistică îndreptate împotriva lui Ioan de Paris și William Ockham erau sau nu adevărate, reiese clar din gândirea lui Aegidius de Roma că era posibil chiar și pentru un teolog ortodox să propună „un nou concept... de «trup» ...mai în armonie cu credința” decît păreau a fi cel puțin unele dintre versiunile transsubstanțierii. El încerca să evite noțiunea de anihilare a substanței pîinii în preschimbarea euharistică, sugerînd că ea rămîne potențial în materia trupului lui Hristos, idee pe care Scotus o considera inacceptabilă, chiar dacă nu eretică.

Reiese încă și mai limpede din gândirea lui John Wycliffe cum ideea „remanenței” pîinii putea de asemenea să ducă un teolog de la apărarea transsubstanțierii la respingerea ei totală. La început, el a afirmat că „preotul creează trupul lui Hristos¹, adică, prin lucrarea lui face ca trupul lui Hristos să existe sub forma accidentelor prin cuvintele sfinte”; totuși, în cele din urmă a ajuns să considere neînțeleasă această explicație. Substanța și accidentul nu puteau fi despărțite, și prin urmare substanța pîinii se păstra. De fapt, „substanță” și „accident” nu erau termeni scripturali; și nici nu era potrivit să se vorbească despre o „preschimbare” a elementelor. Ceea ce este în Euharistie este „trupul lui Hristos în natura pîinii, de vreme ce acolo este natura pîinii, și nu natura trupului lui Hristos, așa cum este în ceruri”. Este în ceruri potrivit dimensiunilor sale, iar în pîine „potrivit puterii (*virtualiter*) sale”, unde este „prezent ascuns”. Atît timp cît se afirma continuitatea pîinii ca pîine, Wycliffe nu a insistat asupra nici unei teorii a prezenței, ci a vorbit despre ea ca fiind „într-un fel sau altul” (*quodammodo*). Insista însă asupra faptului că, deși folosite în mod figurat, cuvintele de instituire sînt totuși unice, nefiind doar o binecuvîntare între multe altele. În felul acesta, trupul și singele erau în Taina Euharistiei „cu adevărat și în mod real, dar în sens figurat” sau „în chip spiritual și real” sau „într-un simbol, dar nu fără a fi acolo cu adevărat și în mod real”. Dintre discipolii husiți ai lui Wycliffe, cei mai radicali l-au urmat în această accentuare a remanenței pîinii, ca și a calității ei unice,

1. În original, *confects the body of Christ*. Expresia mai apare în acest volum și sub forma *confects the Eucharist*, tradusă prin „săvîrșește Euharistia” (n. trad.).

Joh. Z. *Tract.* (Sedlák 4)
 Joh. Z. *Tract.* (Sedlák 19-20)
 Joh. Z. *Tract.* (Sedlák 62-63)

Chel. *Repl.* 10 (Petrù 149)

Chel. *Repl.* 17 (Petrù 163)

Jac. *Mis. Rem.* 1; 3 (Vooght 319; 347)
 Jac. *Mis. Ven. sacr.* 4 (Vooght 392)

Jac. *Mis. Corp.* 5 (Hardt 3:913-914); Jac. *Mis. Corp.* 10 (Hardt 3:925-927)

deosebită de orice altă pîine; însă această dublă accentuare, pe care conservatorii o denunțau drept ambiguă, părea să reducă Euharistia la statutul de „nimic mai mult decît un simplu simbol” (*jedině pûhé znamenie*), fără nici un fel de prezență a „adevăraturii și substanțialului trup al lui Hristos”, ci doar a „harurilor” sale. Totuși, cei mai moderați, deși au început prin a învăța o doctrină a remanenței și a prezenței „spirituale” inspirată din gîndirea lui Wycliffe, au renunțat în cele din urmă la ideea „limbajului figurat” în Euharistie și chiar și la doctrina remanenței și au încercat să-l reinterpreteze pe Wycliffe în același sens. Într-o măsură mai mare decît celelalte concepții asupra Euharistiei pe care le-am prezentat, teoriile husite au prevestit soarta doctrinei euharistice în ultimele două secole ale perioadei de care se ocupă acest volum; căci în epoca tîrzie a Reformei, ca și în cea a Reformei husite, diferite doctrine cu privire la sfintele taine aveau să devină principii definitorii pentru diferite Biserici, care se vor trezi profund divizate de ceea ce, așa cum recunoșteau cu toții, trebuia să exprime unitatea credincioșilor cu Hristos și unul față de celălalt.

Una și adevărata credință

Cel mai grav pericol la adresa unității „unicei și adevăratei credințe” în veacurile al XIV-lea și al XV-lea se datora pierderii unității în „Biserica una și adevărată”, dat fiind că cele două erau percepute ca inseparabile. Preocuparea din ce în ce mai intensă privind unitatea Bisericii era totodată o dorință de a păstra – sau de a reface – „unitatea credinței, prin care se înțelege unitatea doctrinei”. Aceasta era adevărata credință catolică, una și aceeași pretutindeni. A fi catolic însemna a avea credință explicită, dar și implicită: credință implicită în autoritatea universală a Scripturii și a Bisericii, dar și credință explicită în adevărurile Scripturii și ale Bisericii mărturisite în Crezul apostolilor. În ceea ce privește aceste adevăruri de credință, nu se permitea nici o deviere sau „diversitate a doctrinelor”, chiar dacă este posibil ca acest lucru să fi fost îngăduit înainte ca Biserica să-și formuleze mărturisirea de credință pe o anumită temă, așa cum fusese necesar ca în perioada Vechiului Testament să se știe și să se mărturisească anumite articole de credință doar implicit. Însă era necesar să se facă distincția între

Ioan Par. *Pot.* 3 (Leclercq 181); Jac. *Vit. Reg. chr.* 2.5 (Arquillière 212); Joh. *Rag. Utraq.* (Mansi 29:713)

Jac. *Vit. Reg. chr.* 1.3 (Arquillière 111-112); Alv. *Pel. Planc. eccl.* 1.63 (1560:76r); Joh. *Pal. Quaest. par.* (Döllinger 435)
 Aeg. *Rom. Err. phil. Conc.* (Koch-Riedl 66); Nicol. *Cus. Pac. fid.* 4 (Heidelberg 7:11); Wil. *Oc. Jn.* 5 (Sikes 3:46); Seg. *Sept. not.* 1-2 (Krämer 430-431)
 Joh. *Brev. Tract.* 1.3 (Du Pin 1:829)

Gers. *Mat. fid.* 6 (Glorieux 6:158); Gers. *Nupt.* (Glorieux 6:206)
 Gers. *Ex. doct. pr.* (Glorieux 9:458)

Apud Joh. *Pal. Quaest. par.* (Döllinger 418); Seg. *Eccl.* 1.21 (Krämer 402)

Bart. *Pis. Quad.* 27 (1498:J1v)

All. *Trin.* (Du Pin 1:627)
Ang. *Clar. Alu. Pel.* 16 (AFH
39:99); Nicol. *Cus. Conc.*
cath. 1.5 (Heidelberg 14:49)

Wil. *Oc. Corp.* 36 (Birch 440)

Dns. *Scot. Ox.* 3.24.q.un.16
(Wadding 15:46)
Dns. *Scot. Quodlib.* 7.10
(Wadding 25:291)

Dns. *Scot. Ord.* pr. 204
(Balić 1:138)

Dns. *Scot. Ord.* pr. 123
(Balić 1:87)

All. *Pot. eccl.* 3.1 (Du Pin
2:950)

Joh. *Brev. Tract.* 1.3 (Du Pin
1:840); Gers. *Union. eccl.*
(Glorieux 6:15)
Gers. *Ex. doct.* 2.5 (Glorieux
9:472)

Chel. *Boj.* (Petrů 97); Ha.
Coll. 88 (Ryšánek 7:517)

Ub. *Cas. Declar.* (ALKGMA
3:178)

Ub. *Cas. Rot.* 16; 23
(ALKGMA 3:118; 127)
Ub. *Cas. Sanct. vest.*
(ALKGMA 3:72; 75)
Eben. *Consid.* 9 (DRTA
15:829); Thdre. *Nm. Int.*
Pac. (Finke 3:125)

Henr. *Lang. Concept.* 1.7
(1516:3v); Gers. *Cons.* 4.4
(Glorieux 9:237-238)
Univ. *Par. Avis. conc.* 3; 21
(Finke 1:133; 139); Vall.
Prof. rel. (MPPR
6:288-289); Thdre. *Nm.*
Mod. (QMR 3:116); Wil. *Oc.*
Op. XC. dier. 71 (Sikes
2:596)

Robt. *Orf. Repr. Aeg.* 1 (Bibl.
Thom. 38:34)

Ramb. *Boi. Apol. ver.* 6.1 (ST
108:50)

aceste doctrine și alte opinii teologice, care nu erau propo-
văduite în mod explicit ca adevăruri catolice, și față de
care puteau exista diferite poziții; căci o astfel de „diver-
sitate de opinii” nu amenința unitatea Bisericii și a doc-
trinei sale. De aceea, episcopii Bisericii nu trebuiau să
condamne acest tip de „diversitate”, chiar dacă era datoria
lor să respingă devierea de la doctrina catolică explicită.

Potrivit lui Duns Scotus, era sarcina teologilor să aibă
în vedere atât doctrina Bisericii, cât și opinia teologică, „să
expună Scriptura și să explice concluziile” trase din aceasta,
nu numai pe cele „necesare”, ci și pe cele doar „posibile”;
astfel, el susținea că „teologia noastră nu se ocupă de fapt
cu altceva decât cu lucrurile care sînt cuprinse în Scriptură
și cu concluziile care pot fi trase (*elici*) de aici”, acestea
din urmă fiind „potențial (*virtualiter*) conținute în Scrip-
tură”. Prin urmare, era esențial ca „disputa [teologilor] să
nu fie înăbușită”, mai ales în cazul dezbaterilor din cadrul
unui conciliu general al Bisericii, căci această dublă sar-
cină le era încredințată în primul rînd lor, mai curînd
decît prelaților Bisericii, iar teologii meritau să fie spri-
jiți, nicidecum ridiculați și criticați. Ținta frecventă a
criticilor era presupusa erudiție excesivă a multora dintre
ei, care îi făcea să negligeze una și adevărata credință a
credincioșilor simpli în favoarea polemicilor savante. Fran-
ciscanii spirituali susțineau că urmează exemplul lui
Francisc atunci cînd puneau rugăciunea mai presus de
studiu, considerînd-o ocupația principală a teologului, și
denunțau atenția excesivă îndreptată către teologia filo-
zofică, mai ales atunci cînd erau preferați autorii păgîni
în dauna Bibliei. Pe de altă parte, Henric Heinbuche de
Langenstein, considerat „în zilele noastre fără pereche în
sfîntenia vieții și în cunoștințe”, îi critica pe cei care nu
studiaseră Scriptura cum se cuvine (referindu-se aici și la
anumiți franciscani) și pe Părinți, dar se aventurau să
critice un teolog de anvergura lui Bernard. O asemenea
ignoranță teologică, care unora li se părea că devenise
contagioasă, era, desigur, cu atât mai respingătoare cînd
era descoperită la un papă.

Adevărul fundamental al teologiei consta în articolele
de credință. Acestea trebuiau crezute și acceptate prin
credință, ceea ce nu însemna că nu puteau deveni obiect
al „cunoașterii” (*scientia*), din moment ce tocmai acest
lucru făcea din teologie o „știință”. Expresia „articlul de
credință” se putea referi la un anumit adevăr catolic,
afirmat explicit în crez sau adăugat în crez de către

Seg. Gl. Eug. 4 apud Seg. Hist. conc. Bas. 18.42 (MC 3: 1165)
 Joh. Brev. Tract. 1.3 (Du Pin 1: 834-835)
 Wil. Oc. Dial. 2.5 (Goldast 2: 415-416); Ps. Alb. M. Mar. 132 (Borgnet 37: 187);
 Henr. Oyt. Ver. cath. 3 (Opettez 16: 10-11); Joh. Brev. Tract. 1.3; 3.4 (Du Pin 1: 831; 900-901)

Gers. Ex. doct. 1.1 (Glorieux 9: 459-460)

Gabr. Bl. Fest. Mar. 11 (1499: F6v)

Wil. Oc. Ben. 2.2 (Sikes 3: 214-215); Wil. Oc. Dial. 2.2 (Goldast 2: 411-412)

Wil. Oc. Op. XC. dier. 124; 82 (Sikes 2: 847; 643); Wil. Oc. Jn. 34 (Sikes 3: 130)

Turr. Aug. Rom. (Mansi 30: 1008-1009)
 Vezi vol. 3, p. 200
 Hs. Senl. 4.13.5 (Flajshans 2: 586-587); Hs. Svst. 1 (Hrabák 21)
 Chel. St. vr. 1.5 (Com. 22: 15)

Chel. Crk. (Petrú 104)
 Jac. Mis. Purg. (Walch 1-III: 3)

Jac. Mis. Utraq. 1.30 (Hardt 3: 490-491)

Mars. Pad. Def. pac. 2.25.20 (Previté-Orton 397); Joh. Par. Pot. (Leclercq 250);
 Dom. Domen. Pot. pap. 1.con.3 (Smolinsky 70-71)

Dns. Scot. Prim. princ. 4.10 (Roche 142)

Dns. Scot. Prim. princ. 3 (Roche 38)

Vezi vol. 3, pp. 321-322

autoritatea Bisericii de-a lungul secolelor; sau se putea referi la „adevărul catolic în întregul lui”, care era deja complet și nu suferea nici o adăugire din partea nimănui. Articolele de credință includeau acele adevăruri care erau propovăduite explicit în Scriptură, precum și adevăruri care puteau fi deduse în mod necesar din Scriptură: asupra acestui fapt exista un consens, nu însă și asupra întrebării dacă erau și unele articole de credință nementionate în Scriptură, dar transmise prin tradiția autentică. Totuși, pe lângă articolele de credință de orice fel, existau și învățături pe care Biserica le îngăduia ca aparținând „evlaviei credinței”, dar nu le impunea ca obligatorii, cum erau de pildă diferitele credințe populare cu privire la Fecioara Maria. Chiar și în rîndul articolelor de credință, nu toate aveau aceeași importanță ca doctrinele fundamentale despre Treime și persoana lui Hristos. Un „adevăr catolic”, potrivit definiției lui Ockham, era acela „considerat catolic de către toate neamurile creștine și catolice”; iar erezia era dimpotrivă „ceva contrar Scripturii divine sau doctrinei Bisericii universale” dacă era susținută cu obstinație. Aceasta era o definiție a ereziei cu care cei mai mulți erau de acord, inclusiv Jan Hus, care, folosind o interpretare medievală, includea simonia în rîndul ereziilor. Dintre susținătorii lui Hus, Chelčický deplîngea faptul că adevărata credință era numită acum erezie și invers, în vreme ce Jakoubek ze Stříbra, pe care Chelčický îl considera eretic, se pronunța împotriva inovațiilor eretice, opunîndu-se doctrinei purgatoriului, dar totodată pretindea că luptă împotriva inovației și atunci cînd se opunea practicii de a nu permite laicilor împărtășirea din potir. Și alți critici ai papalității recurgeau la argumentul standard împotriva inovației, considerînd o „insolență” și o „născocire” pretenția papei de a avea „plinătatea puterii” asupra legii divine și umane precum și dreptul unilateral de a declara pe cineva eretic.

Însă pentru a fi „catolic”, teologul avea nu doar sarcina de a promova articolele de credință și de a respinge ereziile, ci și de a aborda teologic acele adevăruri divine „care le erau cunoscute și filozofilor” și de a „demonstra prin rațiune ceea ce el știe [deja] printr-o credință absolut sigură”. Pentru a-și îndeplini această sarcină, Toma fusese nevoit să se apere împotriva celor care îl acuzau că prin includerea creației *ex nihilo* în rîndul articolelor de credință, și nu în rîndul celor care trebuiau dovedite, el cedase prea mult în fața susținătorilor doctrinei despre

Corr. „Quare” 6 (Bibl. Thom. 9:37-38)

Ramb. Bol. Apol. ver. 6.2 (ST 108:60)

Ramb. Bol. Apol. ver. 6.3 (ST 108:109)

Ramb. Bol. Apol. ver. 6.2 (ST 108:76); Robt. Orf. Corr. 6 (Bibl. Thom. 31:52-53)

Gers. Lull. (Glorieux 10:122); Gers. Cur. st. 1 (Glorieux 3:231-232) Gers. Magn. 7; 9 (Glorieux 8:314; 392)

Vezi vol. 3, p. 283

Nicol. Cus. Dir. spec. 4 (Heidelberg 13:8); Nicol. Cus. Apol. (Heidelberg 2:8) Dns. Scot. Quodlib. 1.4 (Wadding 25:9); Dns. Scot. Prim. princ. 4.9 (Roche 122, 124); Petr. Aur. Sent. 1.1.6.56 (FIP Txt 3:348)

Robt. Orf. Repr. Aeg. 11 (Bibl. Thom. 38:66) Dns. Scot. Prin. princ. 4.9 (Roche 122, 124)

Dns. Scot. Ord. 1.42.6-9 (Balić 6:342-343)

Dns. Scot. Quodlib. 7.3 (Wadding 25:284); Dns. Scot. Prim. princ. 4.9 (Roche 130) Dns. Scot. Rep. Par. pr. 2.4 (Wadding 22:34-35)

Dns. Scot. Quodlib. 7.23 (Wadding 25:302)

Gilson (1955) 463

Gers. Cant. 3 (Glorieux 8:601)

veșnicia lumii; potrivit apărătorilor lui, el dimpotrivă „demontase argumentele sofiste [ale acelor susținători] cu o mai mare eficacitate” decît ar fi făcut-o vreodată criticii lui. Rambert de Bologna, care fusese discipolul lui Toma, a scris *Pledoarie pentru adevăr* în sprijinul poziției tomiste nu doar cu privire la veșnicia lumii, ci și cu privire la întregul demers al maestrului de a găsi o armonie între credință și rațiune; Toma arătase „că lucrurile pe care le spune credința nu sunt cu neputință, însă nu spune nicio-dată că acestea sînt demonstrații” ale faptului că asemenea lucruri ar fi adevărate prin rațiune. Rambert a îndreptat această afirmație mai ales împotriva acelor dintre criticii lui Toma care susțineau că nici un articol de credință nu poate fi dovedit. Așa cum observa un gînditor de după el, Toma evitase să încerce să dovedească acele lucruri care nu pot fi cunoscute decît prin credință sau să folosească dovezi „sofiste și neadevărate”, chiar și pentru acele lucruri care puteau fi demonstrate.

Această ultimă referire era o critică la adresa argumentului ontologic al lui Anselm în favoarea existenței lui Dumnezeu; însă definiția care se afla la baza acestui argument, și anume că Dumnezeu este „acela în comparație cu care nu poate fi conceput nimic mai mare”, era, așa cum observa Nicolaus Cusanus, o definiție pe care o acceptau „toți teologii” din ambele tabere ale controver-selor epocii – Duns Scotus și Petrus Aureolus, precum și Aegidius de Roma și opozantul său tomist, Robert de Orford (pentru a menționa doar cîțiva). Și cu toate că Scotus, în calitate de filozof, și-a expus propria versiune a argumentului ontologic, el insista de asemenea, vorbind „într-o manieră strict teologică”, asupra faptului că omnipotența lui Dumnezeu, așa cum o înțelegea credința catolică, nu putea fi dovedită „pornind de la ceea ce se știe în mod natural”. Și deși exista, prin urmare, „o singură cunoaștere a lui Dumnezeu”, și nu două, exista în același timp o antinomie între teologie și filozofie, întrucît anumite concluzii nu puteau fi nici confirmate, nici infirmate printr-un mod de cunoaștere filozofic. În felul acesta, dezbaterile legate de „Dumnezeu și căile de cunoaștere”, din secolele al XIV-lea și al XV-lea, au avut „felurite consecințe filozofice”, influențînd însă și cursul istoriei doctrinare. Căci pe parcursul acestor veacuri, pe măsură ce se deplasa accentul dinspre primatul intelectului (expus de Toma de Aquino) către primatul voinței (susținut de Augustin și Bonaventura), avea loc o mișcare asemănătoare dinspre o

Gers. *Mont. cont.* 4 (Glorieux 7:18)

Isa. 7,9
Vezi vol. 3, pp. 281-282

Guil. *Mar. Corr. Thom.* 6
(*Bibl. Thom.* 9:32)

Ramb. *Bol. Apol. ver.* 6.1 (*ST* 108:57-58; 47); *All. Tract.* 2.3.8 (1490:D2r)

Robt. *Orf. Corr.* 6 (*Bibl. Thom.* 31:50)
Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:387)

Gers. *Lull.* (Glorieux 10:123)
Gers. *Serm.* 213 (Glorieux 5:92-93); Nicol. *Cus. Doct. ign.* 3.11 (Heidelberg 1:151-152)

All. Leg. (Du Pin 1:664)

Gers. *Theol. myst.* 1.5
(Combes 14)

Vezi vol. 1, pp. 351-356

Vezi vol. 2, pp. 279-295

Vezi vol. 3, pp. 171-184;
325-328

formă de reflecție creștină care „caută, prin argumente bazate pe credința adevărată, să înțeleagă natura lui Dumnezeu”, către o formă care „ține în principal de iubirea lui Dumnezeu... fără întrebări savante”, cu toate că la mulți dintre gânditorii epocii (inclusiv la autorul citatului de mai sus) erau prezente ambele forme.

Pe parcursul secolelor al XII-lea și al XIII-lea, justificarea biblică pentru prima dintre aceste două forme de reflecție creștină, metoda rațiunii, o reprezentaseră cuvintele proorocului Isaia: „Dacă nu credeți, nu veți înțelege”. Aceste cuvinte au continuat să confere o astfel de justificare și în veacurile al XIV-lea și al XV-lea. Întrucât pasajul era folosit de criticii lui Toma de Aquino pentru a-și susține obiecțiile împotriva gândirii acestuia, discipolii maestrului, pentru a preciza limitele înțelegerii posibile în această viață, parafratau versetul biblic în felul următor: „Dacă nu credeți, nu veți înțelege în nici un fel; dacă însă credeți, veți înțelege într-o oarecare măsură, deși nu pe deplin”. Corolarul acestei determinări a limitelor înțelegerii temporale era o interpretare a promisiunii în așa fel încât să însemne că cei care au avut credință în viața aceasta vor primi cunoașterea deplină în viața de dincolo. Pasajul excludea orice efort de „a înțelege spre a crede” sau de a-i convinge pe necredincioși de plauzibilitatea rațională a credinței; era mai degrabă destinat celor care „filozofează pe baza religiei ca presuposiție”. Însă era necesar să se meargă mai departe cu promisiunea din Isaia 7,9, punând-o în relație nu doar cu „înțelegerea mentală” a adevărului despre Dumnezeu, ci și cu aceea înțelegere care „îl apucă” pe Dumnezeu prin iubire și dorință. Credincioșii vrednici erau cei dispuși să atingă prin credință și acest tip de înțelegere, înțelegerea care a luat forma „teologiei mistice”.

Asemenea misticismului lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, din care izvoră această concepție în mare parte, sau a misticismului lui Simeon Noul Teolog și Grigore Palama, sau a misticismului lui Bernard de Clairvaux și Bonaventura, această „teologie mistică” din veacurile al XIV-lea și al XV-lea prezintă interes pentru lucrarea de față doar în măsura în care a influențat dezvoltarea doctrinei Bisericii. De-a lungul acestor două secole, teologia mistică a coexistat în mare parte cu doctrina oficială a Bisericii, fără să o modeleze și (după părerea criticilor) fără să fie modelată de aceasta în mod hotărâtor. Nu putem spune cu certitudine dacă cercetătorii care au văzut în

mistica medievală tîrzie o sursă pentru versiunile mai radicale ale teologiei Reformei au sau nu dreptate, însă cu siguranță nu greșim identificînd-o drept una dintre țintele anatemei conciliare și confesionale din perioada Reformei și, prin urmare, drept una dintre ocaziile pentru formulările doctrinare adoptate atît de romano-catolicism, cît și de protestantismul conservator din veacul al XVI-lea. De aceea, în ciuda importanței sale istorice și a interesului intrinsec sporit, misticismul Evului Mediu tîrziu va figura în prezentarea noastră, în capitolul acesta precum și în cele următoare, într-o manieră oarecum expeditivă. Din acest motiv, Gerson și Nicolaus Cusanus, ca teologi și cardinali ai Bisericii, preocupați, în mod explicit și pe deplin conștient, de relația dintre teologia mistică și teologia Bisericii, trebuie să ocupe aici un loc mai important decît vor ocupa alții care i-ar eclipsa în schimb în orice istorie a misticismului.

Luîndu-i ca modele pe Grigore cel Mare și Bernard de Clairvaux, Gerson a stabilit ca ideal teologul „ambidextru”, capabil în aceeași măsură să ducă fie o viață contemplativă, fie una activă și în același timp să se angajeze ori într-o teologie „afectivă”, ori într-una „speculativă”. Însă așa cum Gerson prefera viața contemplativă celeia active, tot astfel îi îndemna pe „scolastici... să studieze cu mult sîrg scrierile de teologie mistică”. Formele doctrinei Bisericii se ocupaseră mai mult cu „înțelegerea” (*intelligentia*) decît cu „simțirea” (*affectus*), care era lăcașul teologiei mistice. Or, așa cum nota Nicolaus Cusanus, trebuia să „lași totul în urmă, să-ți depășești chiar propriul intelect”, să treci „dincolo de orice simțire, rațiune, intelect către viziunea mistică”. Deși era periculos ca evlavie să existe fără cunoaștere, așa cum se întîmpla în cazul anumitor secte eretice, era totuși necesar să se scoată în evidență faptul că teologia speculativă putea fi pusă în slujba unui scop imoral cu mai multă ușurință decît teologia mistică. Întrucît simplii credincioși erau uneori mai evlavioși decît învățații, după cum observase Toma de Aquino, aceștia „pătrund în adîncul teologiei mistice într-o manieră mai rapidă și mai sublimă decît cei care sînt instruiți în teologia scolastică și discursivă”. Căci teologia mistică „nu are nevoie de tipul de școală care poate fi numit «școala intelectului», ci se dobîndește la școala simțirii”, unde se învață practicarea virtuților morale și tipul de teologie care conduce la purificarea și iluminarea mistică. Obiectul teologiei speculative este Adevărul, obiectul teologiei mistice

Gm. S. Th. *Ep. frat.* 12
(Davy 74-75)
Gers. *Mont. cont.* 3; 27
(Glorieux 7: 17; 36); Gers.
Myst. theol. prac. 9 (Combes
188)
Gers. *Ep.* 57 (Glorieux
2: 275)

Gers. *Theol. myst.* 1.8
(Combes 19)
Gers. *Theol. myst.* 4.21
(Combes 51-52)
Gers. *Myst. theol. prac.* 8
(Combes 172-173)

Nicol. Cus. *Poss.* 17; 15
(Heidelberg 11-II: 22; 19)

Gers. *Theol. myst.* 1.8
(Combes 20)
Gers. *Theol. myst.* 4.32
(Combes 82); Gers. *Magn.* 7
(Glorieux 8: 302-304)

Tom. Aq. S. T. 2.2.82.3 ad 3
(Ed. Leon. 9: 190)

Gers. *Schol. myst.* 9 (Combes
229); Gers. *Mont. cont.* 8
(Glorieux 7: 21)

Gers. *Theol. myst.* 4.30
(Combes 76-77)

Gers. *Theol. myst.* 4.29
(Combes 73-74)

Gers. *Theol. myst.* 4.30
(Combes 78)
Gers. *Cant.* 1 (Glorieux
8: 579)
Gers. *Glor.* 1.8 (Glorieux
8: 543)

Gers. *Cant. pr.* (Glorieux
8: 576)

Gers. *Magn.* 7 (Glorieux
8: 307); Gers. *Schol. myst.* 8
(Combes 228)
Gers. *Ex. doct.* (Glorieux
9: 474); Gers. *Magn.* 3
(Glorieux 8: 208)
Gers. *Magn.* 1 (Glorieux
8: 173-174)

Gers. *Ep.* 55; *Ep.* 58
(Glorieux 2: 263; 277)

Gers. *Ex. doct.* (Glorieux
9: 475)
Gers. *Cur. st.* 1 (Glorieux
3: 231); Gers. *Serm.* 207: 247
(Glorieux 5: 8; 523)
Gers. *Magn.* 7 (Glorieux
8: 295)

Vezi vol. 3, p. 121-122
Gers. *Glor.* 3.5 (Glorieux
8: 553)

Vezi vol. 1, pp. 354-356 ;
vol. 2, pp. 39-46

Hon. Aug. *Oct. quaest.* 2 (PL
172: 1187); Bart. *Pis. Quad.*
51 (1498: P4r)

Ps. Brd. *Clr. Laud. Vir.* (PL
182: 1147)

este Binele. Astfel, în timp ce teologia speculativă căuta o „cunoaștere intelectuală despre (*scientia*)”, teologia mistică se afla în căutarea unei „cunoașteri experiențiale despre (*notitia*)”. Din această perspectivă teologia era mai aproape de tradiția lui Augustin decât de cea a lui Aristotel.

„Explicația doctrinară” a teologiei scolastice și speculative nu putea face dreptate teologiei mistice, fiindcă iubirea extatică ce „constă în trăirea experiențială a unirii sufletului cu Dumnezeu ca obiect și țel suprem, nu poate în nici un fel să fie comunicată (*tradi*) prin doctrină”. Totuși, era esențial să se amintească faptul că exista o „tradiție doctrinară a teologiei mistice” care în conținutul ei doctrinar „nu era opusă sau separată de teologia scolastică”. „Doctrina teologiei mistice” și „experiența doctrinei” trebuie să meargă mână în mână, în ciuda deosebirilor dintre ele. Doctrina trebuia să fie însoțită de experiență. Alături de Grigore cel Mare și Bernard, un alt remarcabil teolog era Bonaventura, „cel mai profund în gândire și, în același timp, cel mai cucernic în simțire”, tocmai din acest motiv fiind un ghid de încredere. El îmbina trăinicia teologiei doctrinare cu profunzimea teologiei devoționale, fără să strecoare în prima idei filozofice neesențiale și nici în a doua noțiuni nepotrivite. Ceea ce îl deosebea de alți teologi și mistici (și, din această perspectivă, de alți franciscani) era cu precădere concepția exprimată în *Itinerariul minții către Dumnezeu*. Spre deosebire de el, Ioan Scotus Eriugena a atras asupra sa acuzația de panteism fiindcă nu fusese suficient de atent atunci când vorbise despre relația dintre Dumnezeu și lumea creată. Dar nici nu fusese primul și ultimul care a căzut în această capcană. Gerson acuza diferiți autori mistici din secolul al XIV-lea de a fi estompat distincția dintre Creator și lumea creată atunci când vorbeau despre unirea dintre suflet și Dumnezeu.

Căci un punct vulnerabil al teologiei mistice era doctrina sa cu privire la „îndumnezeire”. Această doctrină fusese mult timp o trăsătură specifică învățaturii ortodoxe, mai ales în Răsărit, aflându-se în centrul teologiei mistice a lui Dionisie Areopagitul. Inspirându-se din această sursă, precum și din autori creștini occidentali, teologia latină a continuat și ea să vorbească despre mîntuire ca îndumnezeire. De pildă, potrivit unei scrieri pseudonime din această perioadă, unirea dintre Fecioara Maria și Fiul ei a fost atît de strînsă, încît îngerii i-au putut venera „trupul îndumnezeit” în El, iar Gerson descria cu naturalețe

Gers. Theol. myst. 5.35
(Combes 94)

Gers. Theol. myst. 8.41
(Combes 105-106)

Nicol. Cus. Fil. 1
(Heidelberg 4: 39-40)

Nicol. Cus. Fil. 2
(Heidelberg 4: 42)

Nicol. Cus. Fil. 3
(Heidelberg 4: 51-52)

Nicol. Cus. Doct. ign. 3.12
(Heidelberg 1: 161)

Vezi vol. 2, p. 280

Ps. 81,6; In. 10,34

Gers. Ep. 13 (Glorieux
2: 57,60)

Gers. Ep. 55 (Glorieux
2: 261-262)

Gers. Cant. 2 (Glorieux
8: 592-593); Gers. Schol.
myst. 11 (Combes 230-231)
Dion. Ar. Myst. 2 (PG
3: 1025)

Gers. Magn. 7 (Glorieux
8: 312-313); Nicol. Cus.
Doct. ign. 1.26 (Heidelberg
1: 54)

odihna sufletului în iubirea lui Hristos ca pe „o pace care îndumnezeiește”. Aceasta nu însemna însă că atunci cînd spiritul înzestrat cu rațiune era dus către Dumnezeu, el era „cu totul îndumnezeit” și reabsorbit în „ideea” de el însuși¹ care existase din veșnicie în mintea lui Dumnezeu, pierzîndu-și identitatea și statutul de entitate creată. Nicolaus Cusanus definea filiația divină, conferită prin mîntuire, ca „îndumnezeire”, care era o „împărtășire din puterea lui Dumnezeu” ce transforma mintea și îi permitea să se împărtășească din propria percepție a lui Dumnezeu asupra adevărului. Această transformare nu știrbea statutul de făptură creată al omului, ci însemna că „vom fi atunci într-un alt fel ceea ce sîntem acum în propriul nostru fel de a fi”. Prin îndumnezeire, așadar, Dumnezeu și făpturile create vor deveni „una”, în așa fel încît „toate lucrurile sînt ceea ce sînt” și vor fi unite în unimea lui Dumnezeu. Credincioșii vor „deveni Dumnezeu”, dar totuși își vor „păstra realitatea propriei ființe”, și astfel Dumnezeu va fi „tot în toate” prin Hristos. Contrar unui misticism aflat la granița cu erezia, „teologia mistică”, bisericească și ortodoxă în același timp, își argumenta teoria despre îndumnezeire pe baza cuvintelor Psalmului, „Dumnezei sînteți”, interpretate în sensul unei schimbări care nu era ontologică, ci „participativă și asimilativă”.

Fundamentul pentru o falsă doctrină a unirii cu Dumnezeu și a „îndumnezeirii” era, potrivit lui Gerson, o interpretare greșită a lui Dionisie. Acesta nu propovăduise „o încetare a întregii activități intelectuale”, ci o înălțare către „puterea mai bună a minții și rațiunii noastre”, care recunoștea că adevărul lui Dumnezeu transcende toate categoriile de înțelegere și exprimare, fiind, în acest sens, „inefabil”. Această accentuare negativă sau „apofatică” a lui Dionisie nu avea nici să stea la baza unui agnosticism care să spună că „nu știm nimic despre Dumnezeu dacă nu îi cunoaștem toate însușirile”. A-L cunoaște pe Dumnezeu însemna, potrivit lui Dionisie, a-L cunoaște atît prin negare (știind că nu este asemenea nici uneia dintre făpturile folosite pentru a-l simboliza), cît și prin „exelență” (știind că Dumnezeu este desăvîrșirea absolută a calităților cunoscute nedesăvîrșit la făpturile create); căci transcendența, calitatea prin care Dumnezeu

1. „Ideea” de el însuși se referă la faptul că în mintea lui Dumnezeu există un „proiect” din care ia ființă orice creatură, o „rațiune plasticizată”, după cum o numește Dumitru Stăniloae (n. trad.).

Gers. *Glor.* 1.6 (Glorieux 8: 542)

Nicol. *Cus. Dir. spec.* 14 (Heidelberg 13: 29)
Nicol. *Cus. Poss.* 40 (Heidelberg 11-11: 48); Nicol. *Cus. Doct. ign.* 1.19 (Heidelberg 1: 38); Nicol. *Cus. Vis.* 17 (Faber 1: 108r)
Nicol. *Cus. Apol.* (Heidelberg 2: 11-12); Nicol. *Cus. Doct. ign.* 1.1 (Heidelberg 1: 6)

Ex. 3.14
Nicol. *Cus. Gen.* 4 (Heidelberg 4: 120)

Aeg. *Rom. Quodlib.* 3.2 (1646: 130; 133)
Dns. *Scot. Ord. pr.* 152 (Balić 1: 102-103)

Nicol. *Cus. Quaer.* 1 (Heidelberg 4: 17); Nicol. *Cus. Apol.* (Heidelberg 2: 10; 24)

Aug. *Ps.* 85.8 (CCSL 39: 1186)

Dion. *Ar. Div. nom.* 2.3 (PG 3: 640); Dion. *Ar. Myst.* 1.1 (PG 3: 997)

Nicol. *Cus. Serm.* 20.1 (Heidelberg 16: 304)

Nicol. *Cus. Doct. ign.* 1.4 (Heidelberg 1: 11)

Nicol. *Cus. Vis.* 9-10; 11 (Faber 1: 103v; 104v)

Nicol. *Cus. Poss.* 11 (Heidelberg 11-11: 14); Nicol. *Cus. Dir. spec.* 2 (Heidelberg 1: 11)

se află „deasupra” (*super*) tuturor lucrurilor, era atât o afirmație, cât și o negație. Este marele merit al lui Nicolaus Cusanus de a fi adus această dimensiune „apofatică” a lui „Dionisie, acest mare teolog”, în armonie cu „una și adevărata credință” a Bisericii, cu ajutorul doctrinei sale despre „ignoranța doctă”. În manieră pur dionisiană, el spunea că Dumnezeu transcende toate conceptele, iar Treimea transcende toate numerele. Dumnezeu este obiectul cunoașterii și în același timp cel care transcende orice cunoaștere: aceasta era semnificația „ignoranței docte” și a numelui inefabil pe care Dumnezeu i l-a revelat lui Moise din rugul aprins. Una dintre presuposițiile teologice ale epocii era aceea potrivit căreia chiar dacă omul nu ar fi păcătuit, el tot nu l-ar fi putut cunoaște pe Dumnezeu prin mijloace pur naturale; căci, „prin fire, Dumnezeu este cunoscut doar de El însuși”. Însă Cusanus recunoștea că se poate de explicit, pe baza lecturilor sale din Pseudo-Dionisie, faptul că limbajul abstract și „spiritual” cu privire la Dumnezeu nu era mai puțin figurativ și „simbolic”, și ca atare nu era mai literal sau mai exact decât erau metaforele concrete și fizice. Îmbinând formula lui Augustin, „știm mai curînd ceea ce nu este Dumnezeu decât ceea ce este”, cu cea a lui Anselm, „Dumnezeu este mai bun decât poate fi gîndit”, el a găsit formularea cea mai potrivită adaptînd formula lui Dionisie: „Numele lui Dumnezeu nu este «cel mai bun», ci «dincolo de cel mai bun»” (*super-optimus*). În Dumnezeu „maximumul” și „minimumul” coincid, căci el este „armonia contrariilor”. În acest sens nu avea importanță ce nume se folosesc pentru a-L desemna pe Dumnezeu, atît timp cît erau folosite „teologia negativă” sau „ignoranța doctă” pentru a feri acel nume de orice distorsiune.

Efortul acestor teologi din veacurile al XIV-lea și al XV-lea de a împăca limbajul misticismului dionisian legat de „îndumnezeire” și „cunoaștere negativă” cu credința comună a Bisericii era un exemplu extrem de grăitor cu privire la pluralismul doctrinar al epocii. Se vorbea în continuare de una și adevărata credință, ca și cînd încă ar mai fi fost în anumit fel „una”, în ciuda diversității de opinii privind un articol de credință sau altul. Totuși, pluralism doctrinar existase dintotdeauna, și chiar într-o măsură mai mare decât erau dispuși să recunoască în mod oficial episcopii și teologii. Ceea ce reușise să țină în frîu pluralismul era afirmarea de către Augustin a unității catolice drept context nu doar pentru reforma morală, ci și pentru diversitatea

Aug. *Sapt.* 2.4-5 (CSEL
51:179-181)

teologică: Augustin se deosebea de Ciprian în ceea ce privește învățăturile fundamentale, dar împărțea cu el atașamentul față de unitatea Bisericii catolice, în cadrul căreia puteau fi tolerate deosebirile dintre ei. Însă pluralismul doctrinar s-a acutizat în veacul al XV-lea – căpătînd accente dramatice în secolul al XVI-lea – cînd tocmai această presuposiție a unității catolice avea să-și piardă credibilitatea.

Una, sfântă, catolică și apostolică?

Bon. VIII. *Un. sanct.* (Lo Grasso 211)

Hs. *Eccl.* 1.A (Thomson 1)

Bon. VIII. *Un. sanct.* (Lo Grasso 213)

Hs. *Eccl.* 1.B (Thomson 2)
Gers. *Pot. eccl.* 12 (Glorieux 6: 237-238)

Gers. *Nov. pos.* (Glorieux 6: 147)
Gers. *Serm.* 210 (Glorieux 5: 43)

Tdrc. Nm. *Mod.* (QMR 3: 6)
Gers. *Serm.* 209 (Glorieux 5: 37)

Gers. *Petr. Lun.* 1.1; 1.3
(Glorieux 6: 265)

Henr. Crem. *Pot. pap.* (KRA 8: 460); Aeg. *Per. Infid.* (BPIR 10: 108-109); Petr. *Pal. Pot. pap.* 1.2.A.1; 2. pr (Stella 125; 203); Turr. *Auct.* 1.89 (1563: 50v)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.60 (1560: 65r-66r)

În 1302, papa Bonifaciu al VIII-lea își începea celebra bulă papală, *Unam Sanctam*, cu următoarele cuvinte: „Prin ceea ce ne cere credința, avem datoria să credem și să apărăm una, sfântă, catolică și cu adevărat apostolică Biserică”; în 1413, Jan Hus, reformatorul ceh, își începea celebrul său tratat, *Biserica*, prin următoarele cuvinte: „Fiecare pelerin ar trebui să creadă cu tărie în sfânta Biserică catolică”. Însă Bonifaciu se referea la Biserica al cărei conducător văzut era „pontiful roman, [căruia] trebuie să i se supună fiecare ființă umană spre a se mântui”, așa cum spunea în încheierea bulei papale, în timp ce Hus se referea la „totalitatea celor care au fost predestinați”, după cum explica el peste câteva paragrafe. Iar adversarul lui Hus la Conciliul de la Constanț, Gerson, deși nu era cu siguranță un susținător al papei Bonifaciu, cita formula Crezului de la Niceea, din care citau atât Bonifaciu, cât și Hus, ca argument împotriva lui Hus și Wycliffe, că un conciliu bisericesc avea dreptul să condamne nu doar erezii doctrinare, ci și erori care țineau de implicațiile morale ale credinței. Într-o predică rostită la Constanț cu câteva luni înainte de execuția lui Hus, Gerson oferea o scurtă definiție a fiecăruia dintre atributele Bisericii, enumerate în Crezul de la Niceea (pe care îl numea Crezul apostolilor, în timp ce unul dintre contemporanii lui atribuia fraza respectivă Crezului atanasian). El mai cita articolul din acest crez și într-o altă predică rostită la Constanț, ca și cu alte ocazii, avînd în minte învățăturile lui Hus interpretate ca devieri de la adevărata credință privind Biserica.

Pretențiile lui Bonifaciu al VIII-lea au determinat o reanalizare mai profundă a formulei crezului, „una, sfântă, catolică și apostolică”. Pentru Henric de Cremona această declarație, ca și altele, era o dovadă că Bonifaciu fusese „trimis de Dumnezeu, ca unul care refuza să dea slavă și cinstire altuia”, iar lui Alvaro de Pelayo *Unam Sanctam* îi servea drept bază pentru o prezentare a doctrinei Bisericii,

Alv. Pel. Ep. 13.23
(Meneghin 109)

Mars. Pad. Def. pac. 2.20.8
(Previté-Orton 323)

Tdrc. Nm. Mod. (QMR
3:6-7)

Tierney (1972) 197
Wil. Oc. Op. XC. dier. 80
(Sikes 2:639)

Zab. Schism. (Schard 692);
Nicol. Cus. Conc. cath. 3.41
(Heidelberg 14:461-462)

Jac. Vit. Reg. chr. 1.2
(Arquillière 105)

Landgraf (1952) 1-II:30

Joh. Pal. Quaest. par.
(Döllinger 421-423)
Dant. Mon. 3.3.9 (Ricci
227-228); Wil. Occ. Op. XC.
dier. 8.37; 96 (Sikes 2:380;
515; 734-735); Wil. Oc.
Brev. 2.12 (MGH Sch
8:75-79); Guib. Tbur.
Scand. (AFH 24:36); Mars.
Pad. Def. pac. 2.26.2
(Previté-Orton 398)

Vezi vol. 3, p. 286

pe care o puneă în antiteză cu cea a „noului creator de erezii”, Marsilius de Padova. Marsilius etichetase învățătura lui Bonifaciu drept „eronată... și [plină de] toate greșelile posibile”. Dietrich de Nieheim îl ataca pe Bonifaciu pentru faptul că nu reușise să facă deosebirea dintre „Biserica apostolică”, al cărei conducător era papa de la Roma, și „Biserica catolică” din întreaga lume, al cărei conducător era doar Hristos: în afara acestei Biserici catolice nu exista mântuire, și nu în afara Bisericii romane. William Ockham, care „probabil a influențat eclesiologia Evului Mediu târziu mai mult decât oricare alt gânditor”, cita formula crezului într-o dispută pe tema infailibilității papei. Însă formula nu era doar o armă eficientă în războaiele dintre diferitele facțiuni eclesiastice sau dintre apărătorii pretențiilor absolute ale papalității și cei ai drepturilor independente ale imperiului. Ea avea de asemenea un rol important în organizarea aspectelor doctrinare și organizatorice care se aflau în centrul controverselor, și care în esență puteau fi „reduse la patru, mai precis, cele patru enumerate în crez, unde se spune: «și într-una, sfântă, catolică și apostolică Biserică»”.

Deși chestiunile legate de Biserică nu fuseseră nici odată cu totul absente din dezbaterile doctrinare ale epocilor anterioare, primii ani ai veacului al XIV-lea au fost într-adevăr martorii unei intensificări bruște a interesului față de problemele eclesiologice: pe lângă bula papală *Unam Sanctam*, scrisă de Bonifaciu al VIII-lea în 1302, mai erau tratatele *Guvernarea creștină*, scris de Iacob de Viterbo, între 1301-1302, *Puterea Bisericii*, scris de Aegidius de Roma tot între anii 1301-1302 (care se afla într-o oarecare măsură la baza bulei *Unam Sanctam*) și *Puterea regală și papală*, scris de Ioan de Paris între 1302-1303. „În perioada de început a scolasticii, rareori fusese luată în discuție vreo problemă legată de doctrina Bisericii” și nu existase nici un set de „întrebări” pe tema Bisericii în tratatul lui Toma de Aquino *Summa Theologica*, deși afirmațiile lui eclesiologice puteau fi desigur compilate din alte scrieri ale sale; nu era nici un capitol special rezervat acestei chestiuni în *Sentințele* lui Petru Lombardul și nici în sutele de comentarii pe marginea *Sentințelor*. Definițiile naturii Bisericii veniseră mai degrabă de la autorii de drept canonic decât de la teologi – situație pe care polemisti ai acestei perioade precum Dante și William Ockham o deplîngeau, invocînd adesea avertismentul lui Bernard de Clairvaux adresat papei Eugeniu

Brd. Clr. Cons. 4.3.6
(Leclercq-Rochais 3: 453)

Heimpel (1932) 111
Grégoire (1985) 330;
Arquillière (1926) 10

Jac. Vit. Reg. chr. pr.
(Arquillière 86-87)

Joh. Rag. Utraq. (Mansi
29: 727-728); Seg. Mod. 78
(Ladner 60)

Krämer (1980) 69

Gers. Unit. eccl. (Glorieux
6: 136-145)

Gers. Unit. eccl. (Glorieux
6: 136-137)

potrivit căruia în preocuparea sa exagerată față de litigii el se afla în pericol de a deveni mai curînd urmașul împăratului Constantin decît al apostolului Petru. Căci, deși „nu se poate spune, cum se spune adesea, că doctrina despre Biserică în Evul Mediu tîrziu s-a dezvoltat doar din punct de vedere juridic, nu și teologic – ca de pildă la Toma – se poate totuși afirma că definiția cristalizată în Evul Mediu... era prea slabă pentru vremuri de criză ca aceea a schismei”. De aceea, Iacob de Viterbo, în „primul tratat despre Biserică”, nota că „mărturisirea credinței este legată în primul rînd de două lucruri, de Hristos, ca Rege și Cap, și de Biserica văzută ca împărăție și trup”, însă aceste două aspecte nu se bucuraseră de o atenție egală din partea învățaților Bisericii, pînă cînd „în vremea noastră, și nu fără un motiv întemeiat, se cuvine ca propovăduitorii sfîntei doctrine să vorbească mai ales despre” doctrina Bisericii.

Odată ce a ajuns parte integrantă a dezbaterii doctrinare de la începutul secolului al XIV-lea, Biserica a devenit, cu precădere în veacul al XV-lea, un subiect privilegiat, sau subiectul privilegiat, „primul și cel mai important aspect al doctrinei și științei credinței”, de care depindeau toate celelalte doctrine. Așa se face că la Conciliul de la Basel „atît teologiei conciliului, cît și conducătorii cehilor s-au văzut nevoiți să pună conceptul de Biserică la baza discuțiilor pe marginea tuturor punctelor din program”. Din multitudinea de lucrări de primă importanță dedicate doctrinei Bisericii de-a lungul veacului al XV-lea, titlurile a patru dintre ele pot constitui titlurile subcapitolelor în care vom analiza polemicile pe marginea celor patru atribute ale Bisericii enumerate în Crezul de la Niceea; iar întîmplarea face ca ordinea cronologică a acestor texte să corespundă cu cea a atributelor menționate în crez.

Unitatea Bisericii

În 1409, Jean Gerson scria un tratat intitulat *Unitatea Bisericii*, în care susținea că aceasta „se păstrează veșnic”, dar în același timp afirma că „această unitate trebuie să fie împlinită... prin unire”. Doi autori din secolul anterior făcuseră deosebirea între trei tipuri de unitate în sînul Bisericii; o „unitate a totalității”, alcătuită din fiecare credincios în parte; o „unitate a armoniei”, prin care membrii Bisericii se aflau în armonie unul față de celălalt

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.3
(Arquillière 109-111); Alv.
Pel. *Planc. eccl.* 1.63
(1560:74r-74v)

Ang. Clar. *Alv. Pel.* 90 (AFH
39:131-132)

Mat. 16,19

Wil. Oc. *Ben.* 1.8 (Sikes
3:191)

All. *Serm.* 19 (1490: B5v);
Gers. *Mod. hab.* (Glorieux
6:29); Ambr. *Trav. Or. Sig.*
(Mansi 30:973)

Gers. *Union. eccl.* (Glorieux
6:7; 9)

Eben. *Consid.* 1 (DRTA
15:801)
Fill. *Gest. conc. Const. pr.*
(Finke 2:13); Gers. *Mod.
hab.* (Glorieux 6:30-31);
All. *Ep. Jo. XXIII.* 1 (Du Pin
2:880)
Avis. Sig. (Finke 3:73); All.
Emend. eccl. 1 (Du Pin
2:905); Seg. *Eccl.* (Krämer
398)
Henr. Lang. *Cons. pac.* 2
(Hardt 2:3-4)
Joh. Rag. *Ep.* 13.ii.1437 (CB
1:380)
Gers. *Serm.* 214; 225; 239
(Glorieux 5:115; 258; 455);
Gers. *Mat. schism.* (Glorieux
6:72-73); Gers. *Prop. Ang.*
(Glorieux 6:128)
Joh. Var. *Ep. Ben. XIII* (Du
Pin 2:849)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.19
(Heidelberg 14:205)
Ioach. *Apoc. Int.* (1527:22v)
All. *Serm.* 2 (1490: S5v)

Gr. XII. *Mod.* (Finke 1:51)

Tbk. *Neutr.* 3. A (DRTA
16:561)

Seg. *Gl. Eug.* 6 ap. Seg.
Hist. conc. Bas. 18.44 (MC
3:1173)

Tdrc. Nm. *Mod.* (QMR 3:5;
32); Tdrc. Nm. *Int. pac.*
(Finke 3:128)

cu ajutorul darurilor harului pe care le împărtășeau; și o „unitate a atribuirii”, grație țelului și fundamentului comune Bisericii reprezentate de Hristos, conducătorul ei. Biserica era una, iar diversitatea ordinelor și ritualurilor religioase nu știrbea această unitate. Chiar și atunci când Ockham nega faptul că papa deține unica autoritate de a lega și a dezlega păcatele, care îi fusese promisă lui Petru, el explica, în continuare, că, de vreme ce autoritatea aparținea tuturor credincioșilor, ei alcătuiau împreună Biserica cea una.

Toate acestea deveniseră problematice la sfârșitul secolului al XIV-lea ca o consecință a schismei dintre Roma și Avignon. Deși nu putem discuta aici efectele generale ale schismei asupra situației morale și politice a societății europene sau asupra vieții și instituțiilor Bisericii, ea a ridicat desigur întrebări fundamentale și în ceea ce privește doctrina; căci, așa cum spunea în 1441 un apărător al unui conciliu, „cauza acestei schisme nu se află în legislație, ci în practică și în diversitatea doctrinei cu privire la credință”. Nu părea să existe vreun precedent istoric, cel puțin în Apus, pentru o astfel de schismă. Însăși ortodoxia „întregii credințe catolice” era pusă în primejdie, iar apostazia de masă devenise o reală amenințare; pe de altă parte, o reunificare a Bisericii putea să producă convertirea în masă a musulmanilor la creștinism. Schisma era, așa cum spunea în repetate rânduri Gerson, asemenea unui „cancer incurabil” care infectase trupul lui Hristos sau, cum îl numea unul dintre contemporanii săi, „molima cea mai cruntă pe care o putea arunca Dumnezeu asupra lumii”. Ideea „deloc nepotrivită” a lui Ioachim de Fiore, potrivit căreia Biserica era o imagine a Sfintei Treimi, se realizase în sens negativ acum când erau trei pretendenți la scaunul papal, așa încât toți trei trebuiau să se reunească pentru a convoca un conciliu, presupunând că unul dintre ei avea autoritatea legitimă de a face acest lucru. Astfel, refuzul de a alege pe vreunul dintre pretendenți li se părea unora ca fiind singura cale de a asigura unitatea Bisericii. Iar situația devenea încă și mai critică, în opinia altora, atunci când, după mutarea Conciliului de la Basel la Ferrara, în 1438, nu mai erau două capete cu un trup, ci două trupuri. Devenise mai mult decât retorică întrebarea „Care Biserică are o singură origine [și prin urmare o unitate văzută]?”, sau întrebarea „Cum putem ști sigur cine este vicarul lui Hristos când sînt doi sau chiar trei bărbați care își dispută vicariatul sfînt al lui Hristos?”.

Zab. *Schism.* (Schard 688);
Turr. *Vot. avis.* (Mansi
30:603)

Alv. *Pol. Planc. eccl.* 1.12
(1560:3r)

Seg. *Neutr.* 2.4 (DRTA
14:377)

Serm. *conc. Const.*
11.iii.1415 (Finke 2:404);
Gers. *Serm.* 210 (Glorieux
5:44)

Gers. *Serm.* 209 (Glorieux
5:38)

Gers. *Union. eccl.* (Glorieux
6:1-21)

Gers. *Unit. eccl.* (Glorieux
6:140)

Gers. *Serm.* 212 (Glorieux
5:86)

Ben. XIII. *Ep.* 7.vii.1411
(Finke 1:43); Zab. *Ben.* XIII
(Finke 2:473-475)

Ben. XIII. *Ep.* 18.vii.1415
(Finke 3:440-441)

Tdrc. *Nm. Mod.* (QMR 3:11)

Zab. *Schism.* (Schard 700)

Car. *Mal. fr.* (Finke 1:29)

Apud Joh. *Rag. Boh.* 71 (MC
1:136)

Proporțiile schismei făceau dificilă orice încercare de a defini Biserica și unitatea ei fără a înrăutăți situația. Cei care se cramponau de autoritatea papei asupra conciliului afirmau că schisma nu făcea altceva decât să confirme necesitatea de a așeza adevărata Biserică „pe temelia scaunului apostolic prin succesiunea episcopilor”, oricât de ambiguă ar fi fost acum această temelie. Însă confrunțați cu scindările care apăruseră și care amenințau să submineze supunerea față de Biserică, susținătorii autorității conciliului asupra papei au considerat vital să definească unitatea Bisericii în primul rînd ca fiind legătura cu „unicul ei cîrmuitor, Hristos” și de-abia „în al doilea rînd” ca fiind unirea cu papa în calitate de „vicar al lui Hristos”, dar și să accentueze faptul că „unitatea Bisericii presupune o unitate morală”.

Cu toate acestea, înainte de a scrie *Unitatea Bisericii*, în 1409, Gerson lansase un alt apel în 1391, intitulat *Unirea Bisericii*, petrecîndu-și de altfel mare parte din viață luptînd pentru reunificarea creștinătății latine. Chiar în *Unitatea Bisericii* el vorbea despre „lupta pentru unitate a Bisericii cu un vicar al lui Hristos incontestabil” și cita în acest sens mărturisirea lui Benedict al XIII-lea în care acesta spunea că era dispus să renunțe la scaunul papal sau chiar să-și jertfească viața „spre a dobîndi unirea Bisericii”. Sigur că Biserica era deja una, într-un anumit sens, dar privind dintr-o altă perspectivă era nevoie de strădanie și rugăciune pentru a deveni una. Într-o lucrare din 1410, intitulată *Căile de a uni și a reforma Biserica într-un conciliu universal*, Dietrich de Nieheim se întreba: „De ce este nevoie să luptăm pentru unirea Bisericii universale dacă această Biserică este și a fost dintotdeauna nedespărțită, unită și neatinsă de schismă?”. Două alte lucrări cam din aceeași perioadă se ocupau de această problemă argumentînd că, în timp ce adevărata Biserică nu putea fi distrusă de nici o schismă, era esențial „să se lucreze pentru unirea Bisericii”, chiar evitînd ambele părți aflate în conflict de dragul refacerii unității, și să fie continuată lupta pentru unitate chiar și după terminarea scandalului „triplei schisme” (*triscisma*). Iar Conciliul de la Basel, două decenii mai tîrziu, le adresa huișilor următorul apel: „Să ne străduim din răputeri să devenim una!”.

Nu doar schisma dintre cei doi papi, de la Roma și de la Avignon, afecta presupusa unitate de nezdruccinat a Bisericii în secolul al XV-lea, ci mai erau cel puțin alte

Serm. conc. Const. xii. 1414 (Finke 2:387); *Joh. Rag. Miss. CP* (Mansi 31:265); *Gers. Prop. Ang.* (Glorieux 6:128); *Eben. Or. Bas. 1* (DRTA 17:23); *Jac. Parad. Sept. stat.* (Goldast 2:1572) *Iul. Ces. ap. Laur. Reich. Diurn. 28.i.1433* (MC 1:297) *Apud Joh. Rag. Graec. (CB 1:357-358)*; *Henr. Kalt. Err. Amed. 6* (Krämer 436-437) *Stoeck. Ep. 3* (CB 1:64) *Apud Joh. Rag. Boh. 149* (MC 1:255) *ap. Joh. Rag. Miss. CP* (Mansi 31:251)

Turr. Auct. 1.32 (1536:22r)

Apud Joh. Rag. Miss. CP (Mansi 31:266); *Stoeck. Ep. 18* (CB 1:86); *Joh. Pal. Quaest. par.* (Döllinger 428-429)

Vezi supra, p. 103

Henr. Kalt. Lib. praedic. (Mansi 29:1049)

Mat. 16.18
Hs. Eccl. 7.B-C (Thomson 45); *Hs. Post. ad. 73* (Ryšánek 13:294)
Wyc. Eccl. 17 (WLW 5:408-409); *Wyc. Civ. dom. 1.39*; 1.43 (WLW 4:287-288; 358)
Chel. St. ur. 2.51 (Com. 22:346)

Chel. Crk. (Petrů 99); *Chel. Post. 9*; 13; 13; 51 (Com. 14:117; 175; 186; 297)

Hs. Sent. 4.21.3 (Flajšhans 2:624)

Hs. Eccl. 5.G (Thomson 36)

două schisme care i se alăturau „batjocorind” Biserica și pretențiile ei de unitate: revolta husită și despărțirea dintre Răsărit și Apus. Președintele Conciliului de la Basel îi acuza pe husiți de faptul că se arătau părtinitori față de greci, iar alți critici descopereau și ei o seamă de afinități între ei. Atunci când husiții au solicitat conciliului să fie invitați și reprezentanți ai Răsăritului, Părinții conciliului au răspuns că deja aveau în intenție acest lucru, însă grecii de la Constantinopol au obiectat față de greșeala de a asocia numele lor cu cel al cehilor. Însă în mintea multor reprezentanți ai Bisericii apusene, schisma din sînul propriei lor Biserici și schisma față de cehi și cea față de greci erau strîns legate. Husiții, considerau ei, găseau un pretext în schisma dintre Răsărit și Apus pentru a persista în propria lor despărțire de Sfîntul Scaun; iar, vorbind cu împăratul bizantin, ambasadorii Bisericii din Apus declarau: „Cu ce ardoare, cu ce fervoare Biserica noastră a căutat și încă mai caută împăcarea și unirea Bisericilor! ...Prin înțelegerea dintre noi putem readuce pacea întregii creștinătăți și celor două Biserici; dar fără ea, propria noastră Biserică este sfîșiată, după cum vedeți, și neîndoelnic că nici a voastră nu-și va găsi pacea”.

În ciuda importanței doctrinei Euharistiei în concepția teologică a husiților, probabil că aceștia ar fi fost de acord cu unul dintre adversarii lor care spunea că „întreaga schismă dintre noi” avea legătură cu relația dintre porunca lui Hristos și porunca Bisericii, așa cum reieșea mai ales din oprirea de la împărtășirea din potir a laicilor. În spațele acestei chestiuni se afla problema naturii Bisericii, a unității precum și a autorității ei. Căci Hus definea „Biserica” despre care îi vorbise Hristos lui Petru prin cuvintele, „Voi zidi Biserica Mea” nu ca fiind Biserica Romei, ci „adunarea celor predestinați”. Definiția însăși, a cărei sursă imediată era Wycliffe, provenea de la Augustin și fusese folosită de-a lungul Evului Mediu; dar acum devenise un mijloc de a face deosebirea între „o înțelegere fizică a Bisericii”, caracteristică doctrinei papale, și o înțelegere a „sfintei Biserici ca mireasă a lui Hristos, adunarea aleșilor lui Dumnezeu”, care era singura definiție potrivită a Bisericii. Ceea ce însemna că cei predestinați continuau să aparțină adevăratei Biserici, în ciuda „unei excluderi vremelnice din sînul Bisericii”, și că această apartenență la adevărata Biserică nu era cunoscută în ultimă instanță nici chiar de membrii ei. Astfel, una era să fii „în Biserică” (*in ecclesia*) în virtutea afilierii exterioare,

Hs. Eccl. 3.E (Thomson 15);
Wyc. Serm. 2.54 (WLW
9: 399)

Nicol. Cus. Ep. 6 (Faber
2-II: 15v-16r)

Nicol. Cus. Conc. cath. 1.4
(Heidelberg 14: 44)

Gers. Ep. 35 (Glorieux
2: 164)

Joh. Rag. Utraq. (Mansi
29: 777); Turr. Aug. Rom.
(Mansi 30: 1011-15; 1020)

Wyc. Serm. 4.22 (WLW
13: 193-194)
Fapte 1,24-26
Ioan Rok. Ep. 22.viii.1432
ap.
Joh. Rag. Boh. 138 (MC
1: 241)

Ioan Rok. Sanct. com. 3.2
(Krämer 366-368)

Joh. Rag. Eccl. 1.1.2
(Krämer 372)

Fill. Gest. conc. Const.
25.ii.1418 (Finke 2: 164-166)

Vezi vol. 2, p. 295-305

Tel. Vêt. Nov. (Du Pin 2: 154)

și cu totul altceva să fii „al Bisericii” (*de ecclesia*) ca membru adevărat și ales.

Adversarilor husiților, asemenea distincției între două Biserici și două tipuri de apartenență, „ca și când ați aparține celui de-al doilea tip, chiar dacă nu aparțineți primului”, li se păreau o negare eretică a „Bisericii celei una” mărturisită în crez, deși era corect ca „acest trup al Bisericii”, cu care Hristos se afla în armonie cosmică, să fie considerat ca fiind „alcătuit doar din cei predestinați”. Era o eroare din partea lui Hus să declare „că doar Biserica alcătuită din cei predestinați și cei virtuoși este Biserica universală căreia i se datorează supunere, și nu Biserica [romană], pentru care denumirea «învățător al altora» este improprie”. Căci, deși era adevărat că cei predestinați erau cei care făceau ca Biserica să fie „adevăratul trup al lui Hristos”, totuși definiția husită distrugea orice certitudine în legătură cu Biserica și, odată cu ea, orice abilitate de a funcționa în cadrul Bisericii. Această acuzație pare să se fi născut din afirmații precum cele ale lui Wycliffe, potrivit cărora de vreme ce aleșii nu erau știuți decât de Dumnezeu, un trup format din ființe umane nu avea dreptul să-l aleagă pe papă, ci numai „Dumnezeu putea să aleagă un astfel de conducător”, cum s-a întâmplat în cazul apostolului Matia. Teologul husit Ioan de Rokycana, preocupat de problema Bisericii și a unității ei, recunoștea acest „risc” funcțional în simpla definire a Bisericii ca fiind alcătuită exclusiv din cei predestinați, și, de aceea, el adăuga o altă definiție: Biserica era „un amestec al predestinaților cu osîndiții, sau mai precis, Biserica celor predestinați în care se amestecă cei osîndiți și blestemați”. În replică, Johannes de Ragusa, care avea obiecții față de definiția husită din considerente funcționale și doctrinare, vedea în aceasta din urmă o îmbunătățire, deși era încă departe de a fi adecvată.

Cu mult mai veche și mai adîncă decât schisma husită, sau chiar decât schisma dintre Roma și Avignon în Apus, era schisma care diviza Răsăritul de Apus. Aceleași concilii care luaseră în discuție celelalte două schisme și-au concentrat atenția și asupra schisme dintre Răsărit și Apus – Conciliul de la Constanț, din 1418, dar mai ales Conciliul de la Basel-Ferrara-Florența. Erau desigur voci în Apus pentru care despărțirea de Răsărit era atât de neînsemnată încît declarau că „de la nașterea lui Hristos pînă în anul 1316 nu a existat nici o schismă în sînul Bisericii lui Dumnezeu”, însă o asemenea indiferență totală era totuși

întilnită destul de rar. Mai semnificative erau declarațiile repetate potrivit cărora reconcilierea cu Biserica greacă era o condiție obligatorie pentru rezolvarea altor probleme care frământau Occidentul; sau recunoașterea de către Ambrozio Traversari a faptului că în ciuda „marii dificultăți” a problemei, grecii meritau să fie tratați cu cea mai mare înțelegere și răbdare; ori recunoașterea de către Nicholas de Clamanges pe la sfârșitul secolului a faptului că „mîndria și lăcomia noastră” au fost responsabile pentru schisma cu grecii; sau avertismentul pe care îl lansa Gerson cam în aceeași perioadă că nici chiar o rezolvare a problemei autorității papale nu avea să fie suficientă pentru vindecarea rupturii dintre Biserica de Apus și cea de Răsărit. Recunoscînd cît de mult datora Apusul erudiției și evlaviei Răsăritului, Gerson deplîngea faptul că „acum nimănui nu-i mai pasă” și interpreta ruptura ca pe o pildă care ilustra cum acțiunea unilaterală a unei părți implicate în orice schismă nu face decît să adîncească înstrăinarea. Amenințarea turcească asupra Constantinopolului a intensificat eforturile de reunificare și chiar a generat propunerea ca un conciliu să se reunească acolo tocmai cu acest scop, ceea ce era desigur imposibil din punct de vedere politic. Căderea cetății în 1453 l-a determinat pe unul dintre observatorii occidentali, care reflectase asupra faptului că acum creștinătatea era redusă la ramura ei apuseană, să analizeze în profunzime sursele ultime ale diferenței religioase. Conciliile reformatoare din veacul al XV-lea, chiar dacă nu au fost de acord cu viziunea extremă a secolului precedent, potrivit căreia nu putea exista un conciliu cu adevărat ecumenic fără participarea grecilor, au recunoscut totuși că participarea răsăritenilor ar reprezenta „un progres și o îmbunătățire” pentru un astfel de conciliu.

Un câștig important din negocierile cu grecii a fost realizarea unor traduceri în latină din diferiți autori greci, mai ales de către călugărul umanist camaldolez Ambrozio Traversari. El îndeplinea interesul față de Părinții greci cu dorința unei mai bune înțelegeri cu Biserica greacă, admitînd că o bună cunoaștere a operelor patristice avea să fie esențială pentru negocierile viitoare. Căci grecii aduceau cu ei o armată de învățați și o mulțime de cărți. De aceea, în prefața uneia dintre traducerile sale el adresa papei un apel la reunificarea dintre Biserica de Apus și Biserica de Răsărit. Necunoașterea limbii grecești de către latini a fost una dintre cauzele neputinței lor de a înțelege

Sig. *Ep.* v.1411 (Finke 1:392-393); *Joh. Rag. Bas. conc.* 18 (MC 1:31)

Ambr. *Trav. Ep.* 1.13 (Martène-Durand 3:22-25)

Nicol. *Cl. Ruin. eccl.* 42 (Coville 148)

Gers. *Sub. schism.* (Glorieux 6:22)
Gers. *Serm.* 221 (Glorieux 5:210)
Gers. *Serm.* 212 (Glorieux 5:88)
Gers. *Conc. un. obed.* (Glorieux 6:52); Gers. *Stat. eccl.* (Glorieux 6:35); *All. Inst. ut.* (Finke 3:65); *All. Mat.* 1 (Oakley 253; 264)

All. Emend. eccl. 1 (Du Pin 2:906); *All. Mat.* 3 (Oakley 321)
Apud Joh. Rag. Graec. (CB 1:338; 354)
Joh. Rag. Ep. 13.ii.1437 (CB 1:378)
Nicol. *Cus. Conc. cath.* 2.20 (Heidelberg 14:232); *All. Serm.* 19 (1490:B5v)

Seg. *Gl. Eug.* 9 ap. Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.47 (MC 3:1192-1193)

Mars. *Pad. Def. min.* 12.4 (Brampton 36)

Joh. Rag. Bas. conc. 50 (MC 1:97); *Joh. Rag. Graec.* (CB 1:337)

Ambr. *Trav. Ep.* 1.13 (Martène-Durand 3:25)

Ambr. *Trav. Ep.* 12.12 (Martène-Durand 3:404)
Ambr. *Trav. Ep.* 19.36 (Martène-Durand 3:636)

Ambr. *Trav. Vers. Man. Cal. pr.* (PG 152:13-14)

Ambr. Trav. Ep. 3.13
(Martène-Durand 3: 68-69)
Ambr. Trav. Ep. 1.15
(Martène-Durand 3: 31)

Ambr. Trav. Ep. 15.10; 12.9
(Martène-Durand 3: 508;
402)
Ambr. Trav. Ep. 15.10
(Martène-Durand 3: 509)

Ambr. Trav. Ep. 15.6; 15.3
(Martène-Durand 3: 503;
495)
Ambr. Trav. Ep. 12.7
(Martène-Durand 3: 399)

Ambr. Trav. Ep. 12.47
(Martène-Durand 3: 436)
Ambr. Trav. Vers. Pall. pr.
(Martène-Durand 3: 694);
Ambr. Trav. Ep. 16.2
(Martène-Durand 3: 526)

Ambr. Trav. Ep. 15.3
(Martène-Durand 3: 495)

Ambr. Trav. Ep. 16.22
(Martène-Durand 3: 551)
Ambr. Trav. Ep. 15.11
(Martène-Durand 3: 512)

Ambr. Trav. Vers. Man. Cal.
pr. (PG 152: 13-14)
Alv. Pel. Ep. 10.4; 13.5
(Meneghin 56; 103)
Petr. Pal. Pot. pap. 1.1.3.2;
2.3.3 (Stella 118; 247)
Ang. Clar. Ep. Excus.
(ALKGMA 1: 523)
Vezi vol. 2, pp. 285-286;
290-291
Gers. Theol. myst. 3.18
(Combes 42)
Ub. Cas. Arb. vit. 4.36
(Davis 377)
Gers. Utraq. (Glorieux
10: 65); Hs. Sent. 4.11.7
(Flajshans 2: 575)

Vezi vol. 2, pp. 211-226;
305-309
Ub. Cas. Arb. vit. 1.3 (Davis
10)
Dns. Scot. Ord. 1.11.1.9
(Balić 5: 2-3)
Petr. Lomb. Sent. 1.11.4
(Spic. Bon. 1-II: 119-120)
Mars. Pad. Def. min. 12.4
(Brampton 37)

Joh. Brev. Tract. 1.3 (Du Pin
1: 834)

Vezi vol. 3, pp. 300-301

condițiile stabilite pentru negocieri. Era esențial, îi spunea el papei, să fie studiate și traduse operele Părinților, „greci și latini deopotrivă”. Așa a ajuns și el să citească, pentru prima dată în limba greacă, *Istoria ecleziastică* a lui Eusebiu, care „m-a fascinat atât de mult că îmi vine greu să cred”. De asemenea îi venea greu să mai lase din mână tratatele lui Atanasie, iar în urma lecturii comentariilor lui Grigorie de Nyssa la Cântarea Cântărilor, mărturisirea că această lucrare este „mai mare decât cea a lui Augustin referitoare la Geneză”. Cu toate că a tradus și câteva lucrări ale lui Grigorie de Nazianz pentru a-și plăti o datorie, Ambrozie era cu precădere interesat de scrierile acestuia pe tema Sfintei Treimi datorită importanței lor pentru dezbaterile cu grecii. Traducerile lui din lucrarea martirologică *Viața lui Ioan Gură de Aur* a lui Palladius și din *Predici la Evanghelia după Matei* de Ioan Gură de Aur erau însoțite de aprecieri elogioase la adresa lui Ioan Gură de Aur și a învățăturii lui. Însă probabil cea mai cunoscută traducere a lui Ambrozie era cea din Dionisie Areopagitul, pe care a întreprins-o „nu doar cu plăcere, ci și cu cea mai mare încântare” și a încheiat-o în ciuda „dificultății extreme a acestei lucrări”. El era în asentimentul multora dintre contemporanii săi latini din veacul al XV-lea când punea în antiteză „înțelepciunea și elocvența” acestor Părinți greci cu starea actuală de criză a Bisericii grecești.

Teologii occidentali, chiar și cei radicali, continuau totuși să vorbească despre „dezmațul” și „erezia grecilor” și afirmau că „Biserica de Răsărit este schismatică și fără valoare”. Deși combăteau învățături răsăritene precum identificarea luminii divine cu esența lui Dumnezeu, sau valabilitatea mirungerii atunci când aceasta era administrată de un simplu preot și nu de un episcop, sau legitimitatea folosirii pîinii nedospite (a „azimei”) în Euharistie, totuși cea mai mare eroare doctrinară a Bisericii grecești rămînea negarea ideii de *Filioque*, pe care unii o considerau „curată blasfemie împotriva lui Dumnezeu Fiul”. Dns. Scotus și alții sugerau, pe baza teoriei lui Petru Lombardul, că diferența dintre greci și latini în această chestiune ținea mai curînd de terminologie decât de substanță; și chiar și atunci când negarea lui *Filioque* era etichetată drept erezie, această idee putea fi însoțită de observația că nu fusese erezie (spre exemplu la Părinții Bisericii ortodoxe grecești) pînă cînd nu a fost condamnată ca atare de Biserica latină. Criticile lui Toma de Aquino la adresa doctrinei grecești fuseseră la rîndul lor supuse

Robt. Orf. *Repr. Aeg.* 39
(*Bibl. Thom.* 38: 107)

Thos. Sut. *Quodlib.* 4.2
(Schmaus 506); Jac. Vit.
Quodlib. 3.8 (*Ypma* 3: 128;
134)

Vezi vol. 2, pp. 223-224

In. 15,26
All. *Serm.* 11
(1490: Y4r-Y4v); Gr. Arim.
Sent. 1.14-16 (1522-1: 83v);
Wyc. *Serm.* 1.30 (*WLW*
8: 201)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.3
(Arquillière 107); Petr. Pal.
Pot. pap. 1.2.B.5 (Stella 137)

Conr. Meg. *Guil. Oc.* 8
(*BPIR* 10: 375)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.3
(Arquillière 107); Alv. Pel.
Planc. eccl. 1.63 (1560: 73v)
Nicol. Cus. *Ep.* 1 (Faber
2-II: 3v); Turr. *Aug. Rom.*
(Mansi 30: 986)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.1
(Heidelberg 14: 29)
Nicol. Cus. *Doct. ign.* 3.12
(Heidelberg 1.162)

Gers. *Prop. Ang.* (Glorieux
6: 132)

Gers. *Auct. conc.* 9.2; 9.4
(Glorieux 6: 119)
Gers. *Ep.* 49 (Glorieux
2: 233)
1Cor. 12,11

Gers. *Auct. conc.* 1.4
(Glorieux 6: 114)

unor critici împotriva cărora a trebuit să se ridice apărătorii lui, iar teoria lui potrivit căreia doctrina despre *Filioque* era necesară spre a face deosebirea între Duhul Sfânt și Fiul a fost și ea reafirmată pentru a răspunde criticilor. La fel ca în etapele anterioare ale controversei, teologii occidentali continuau să folosească pasaje biblice precum cel în care Hristos vorbește despre lucrarea în timp a Duhului Sfânt, „pe care Îl voi trimite vouă de la Tatăl”, spre a dovedi faptul că Duhul Sfânt porcede din veșnicie atât de la Tatăl, cât și de la Fiul.

Realitatea aspră și stinjenitoare a acestor trei schisme, la care se adăuga și pluralismul doctrinar tot mai evident în sinul „unicei și adevăratei credințe” a Bisericii, au obligat eclesiologia occidentală să lămurească atât natura, cât și locul unității Bisericii cu mai mare precizie și subtilitate decât ar fi fost necesar în veacurile anterioare. A spune că Biserica este „una... prin cele trei virtuți, credința, nădejdea și dragostea” era necesar, dar nu suficient, având în vedere starea fiecărei virtuți în condițiile epocii. Era oarecum mai eficient să se specifice că „Biserica catolică este una, nu pe baza unității ființelor umane, care sînt numeroase, ci pe baza unei unități de credință, a uniunii de intenție și a confirmării bunelor moravuri slujind credința unică”; fiindcă o asemenea definiție părea să îmbine multiplicitatea subiectivă a persoanelor din cadrul Bisericii cu unitatea obiectivă a credinței. Distincția dintre „unitate” și „uniune” putea fi dezvoltată în principiul potrivit căruia „unitatea exclude multiplicitatea, în timp ce uniunea constă în multiplicitate”, așa încît unitatea Bisericii „este mai potrivit numită «uniune» decât «unitate»”. Prin urmare, Biserica era caracterizată printr-o „participare diversă în unitate”, o armonie polifonică mai curînd decât o melodie monofonică. În felul acesta era oglindită unirea celor două firi, divină și umană, în ipostasul unic al lui Hristos. Existau, așa cum nota Gerson, elemente „trecătoare” precum și „permanente” în continuitatea Bisericii, însă pînă la sfîrșitul veacurilor va continua să existe o comunitate sau un individ care să poarte responsabilitatea conducerii și învățării Bisericii. „Deși religia creștină este una, ea se deosebește printr-o frumoasă diversitate”, care este rezultatul lucrării Duhului Sfânt. Sau, cum se spunea într-o expresie, „Biserica creștină este una în multiplicitate” (*multipliciter una*).

În cadrul distincției pe care o făcea Gerson între elementele „trecătoare” și cele „permanente”, „papa vine și pleacă,

Gers. Prop. Ang. (Glorieux 6: 132)
Gers. Vit. spir. 3 (Glorieux 3: 155)

Aug. Tr. Dup. pop. (KRA 8: 494)

Jac. Vit. Reg. chr. 1.3 (Arquillière 117)

Henr. Crem. Pot. pap. (KRA 8: 469)

Ef. 4, 5-6

Alv. Pel. Ep. 12.5; 13.7 (Meneghin 94-95; 105)

Jac. Vit. Reg. chr. 2.5 (Arquillière 205)

Ioan Par. Pot. 18 (Leclercq 230)

Ioan Par. Conf. 7 (Hödl 46)

Ioan Par. Pot. 3 (Leclercq 180)

Ioan Par. Pot. 6 (Leclercq 186)

All. Ext. schism. (Du Pin 2: 112)

Gers. Aufer. 4 (Glorieux 3: 296)
Mat. 16, 19
Aug. Bapt. 3.17.22 (CSEL 51: 213)
Gers. Pot. eccl. (Glorieux 6: 217); Joh. Rag. Auct. conc. 3 (DRTA 15: 210); Seg. Prop. sec., apud Seg. Hist. conc. Bas. 17.13 (MC 3: 593)

Ioan Par. Pot. 18 (Leclercq 231)

însă papalitatea continuă”. Când murea un papă, funcția papală rămânea, și, împreună cu ea, unitatea Bisericii. Legătura precisă între papalitate și unitatea Bisericii fusese totuși un subiect de controversă încă din secolul al XIV-lea. Apărătorii prerogativei papale susținuseră că Biserica nu putea fi una decât dacă toți ceilalți apostoli își dobândiseră autoritatea doar prin mijlocirea lui Petru și că în afara acestei unități a Bisericii în persoana lui Petru nu exista har și nici iertarea păcatelor. Dacă Biserica era un singur trup, trebuia să aibă un singur cap, care era Hristos, iar papa conducea „în locul lui Hristos”. Așa cum existau „o credință, un botez, un Dumnezeu”, tot astfel trebuia să fie „unicul său vicar pe pământ, care... este într-un anumit sens tatăl și dumnezeul meu pe pământ. ...Nu mă voi despărți de el, fiindcă în afara Bisericii nu există nici un loc unde să fie Hristos”. Întrucît Hristos și-a retras prezența fizică din lume și din Biserică, a incredințat lui Petru și urmașilor lui „guvernarea universală a Bisericii”. Unui critic al teocrației papale, astfel de afirmații, deși valabile în anumite limite, i se păruseră exagerate. Biserica era „un trup mistic, nu în persoana lui Petru sau a lui Linus, ci în Hristos, care este singurul cap al Bisericii în sensul deplin și real al cuvîntului”. Însă acesta nu era un motiv de a nega, așa cum făceau unii, faptul că papalitatea are autoritate acordată de Dumnezeu. Tocmai fiindcă „Biserica, ce are nevoie de o unitate de credință pentru propria ei unitate, putea fi divizată de o diversitate de opinii”, ea avea nevoie de un unic membru care să-i păstreze unitatea; acel unic membru era ilustrat de „Petru și urmașul său” – totuși nu ca „domn” (*dominus*), ci doar ca „administrator” (*dispensator*). Susținătorii autorității conciliare din veacul XV-lea au mers încă și mai departe cu limitarea pretențiilor papei de a fi garant al unității Bisericii. „Unitatea Bisericii”, afirma unul dintre ei, „nu depinde în mod necesar de unitatea papei și nici nu provine de aici”. Căci Duhul Sfînt, ca Duh al lui Hristos, este cel care conferă viață și unitate Bisericii. Puterea cheilor era dată, așa cum spusese Augustin, „unității”, adică conciliului general ca reprezentant al unității Bisericii, și nu papei ca persoană.

Mare parte din dezbaterile pe tema unității Bisericii, inclusiv discuțiile pe marginea schismei, deveniseră necesare „datorită unor oameni însemnați care, de dragul unității ierarhiei ecleziastice, se străduiesc să arate că papa are ambele săbii”, cea a Bisericii și cea a statului. Interesul nou manifestat față de doctrina Bisericii la începutul

Vezi *supra*, p. 119

All. *Mat.* 1 (Oakley 262);
Gers. *Pot. eccl.* 9 (Glorieux
6:226-227)

Vezi vol. 2, p. 196

Seg. *Mod.* 88 (Ladner 63)

Kantorowicz (1957) 203

Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 93
(Sikes 2:680)
Vezi vol. 3, pp. 71-72
Wil. Oc. *Pot. pap.* 1.2; 1.10
(Sikes 1:17; 1:41-42)
Inn. IV. *Ep. Fred.* 11 (Lo
Grasso 195)
Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 1.4
(Scholz 12); Petr. Pal. *Pot.*
pap. 2.2 (Stella 223)

Ier. 1,10

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.1
(Arquillière 89)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.1
(Arquillière 94); Alv. Pel.
Planc. eccl. 1.62 (1560:69r)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.1
(Arquillière 95)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.5
(Arquillière 207)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.3
(Arquillière 182)

secolului al XIV-lea și ilustrat prin apariția neașteptată a mai multor tratate pe această temă, fusese stimulat de disputele privind relația dintre Biserică și stat. În debaterile pe tema unității Bisericii din secolul următor, teologii aveau o preocupare similară, să arate că „credința unică” a „Bisericii unice” presupunea un singur conducător, acela fiind papa, prin opoziție față de spațiul lumesc, istoric, unde puteau și trebuiau să fie mai mulți conducători. Prin urmare, pentru istoria gândirii politice, aceste două secole ocupă un loc special, fiind epoca în care examinarea teoretică a naturii „statului” (sau a „puterii vremelnice”, cum era adesea numit atunci) a dobândit încă o dată statut de cercetare filozofică. La fel ca în discuțiile anterioare, privind relațiile dintre Biserică și stat, atenția noastră se va concentra asupra implicațiilor directe ale controverselor pentru eclesiologie, în ciuda interacțiunii complexe dintre doctrina Bisericii și teoria politică ce a apărut în mod ironic în momentul în care Biserica a fost „privită sub două aspecte, și anume ca trup mistic al lui Hristos și ca un fel de trup politic”.

Doctrinile politice aveau ca echivalent o serie de doctrine despre Biserică. Când „Biserica era interpretată ca o formă de organizare asemenea oricărei structuri laice... ca un mijloc de confirmare a poziției papei-împărat”, aceasta era o expresie a definirii Bisericii ca împărăție văzută a lui Dumnezeu pe pământ. Până și un critic al acestei doctrine afirma că „Biserica este împărăția lui Hristos”, căci acest termen, alături de termenul înrudit „cetate” (*civitas*), erau bine înrădăcinați în vocabularul augustinian al teologiei apusene. Însă ceea ce respingea acest critic era o interpretare a noțiunii de „împărăție”, enunțată spre exemplu de un papă din veacul al XIII-lea și potrivit căreia „Biserica «a fost pusă peste popoare și peste regate»”. Conform unei asemenea interpretări, definirea Bisericii ca împărăție era „cea mai corectă, mai adevărată și mai adecvată” și era „mai potrivit” să fie numită împărăție decât să fie desemnată prin oricare dintre ceilalți termeni posibili. De aici rezulta că „așa cum Biserica este numită împărăția lui Hristos, tot astfel ar putea fi pe drept cuvânt numită împărăția vicarului său, adică a suveranului pontif, care pe bună dreptate este numit rege, ceea ce și este”. Căci nu era doar „regele tuturor regilor duhovnicești” și „păstorul păstorilor”, ci era și „regele deopotrivă al regilor laici și al celor duhovnicești”. Întrucât Hristos este atît rege, cît și preot, vicarul său are atît

Jac. Vit. *Quodlib.* 1.17
(Ypma 1: 210-211)

Aug. Tr. *Dup. pot.* (KRA
8: 500)

Mat. 28,18

Henr. Crom. *Pot. pap.* (KRA
8: 459-460)

Aeg. Per. *Infid.* (BPIR
10: 106)

Mat. 16,19
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.5
(Arquillière 214-216)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.52
(1560: 43v); *Conr. Meg.*
Trans. imp. 24 (BPIR
10: 327)

Ptol. Luc. *Det. comp.* 6
(MGH *Jur.* 5: 16-17)
Isa. 45,22
Ptol. Luc. *Det. comp.* 15
(MGH *Jur.* 5: 33)
Mat. 18,18

Guil. Crem. *Rep. err.* (BPIR
10: 25-26)

Jac. Vit. *Reg. chr. ep. ded.*
(Arquillière 85); Aeg. Rom.
Ren. pap. 25 (1554: 33v)
Opic. Can. *Spir. imp.* (BPIR
10: 93); Henr. Crom. *Pot.*
pap. (KRA 8: 461)
Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 1.5
(Scholz 15)
Aeg. Per. *Infid.* (BPIR
10: 116)
Fac. 14,18-20
Petr. Lut. *Pont. emin.* (BPIR
10: 31-32)

Tdrc. Nm. *Mod.* (QMR 3: 22)
In. 18,36 (Vulg.)

puterea unui rege, cît și pe cea a unui preot, și prin el este instituită, rînduită, consfințită și binecuvîntată puterea regală”, deși se preciza că deține această din urmă putere „în virtutea autorității principale, nu a execuției imediate”.

Precizarea legată de „execuția imediată” era o încercare de a separa concepția moderată de cea extremistă cu privire la puterea papală. Un tratat în care era adoptată o astfel de poziție extremistă se deschidea cu afirmația lui Hristos, rostită chiar înainte de înălțare: „Mi s-a dat toată puterea, în cer și pe pămînt”. Aceste cuvinte erau folosite pentru a da o replică celor „care spun că papa nu are jurisdicție asupra lucrurilor lumești”, căci ele dovedeau că „papa nu are doar putere, ci putere deplină (*plenitudo potestatis*) ...jurisdicție deplină și asupra lucrurilor lumești”. Prin ultimele cuvinte rostite aici pe pămînt Hristos crease o ierarhie a autorității: toată puterea i s-a dat Lui, iar el la rîndul său i-a dat lui Petru „cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pămînt va fi legat și în ceruri și orice vei dezlega pe pămînt va fi dezlegat și în ceruri”. Pornind de la această mărturie fără echivoc, era clar că „această autoritate regală i-a fost dată în chip special și principal Sfîntului Petru, și în el fiecăruia dintre urmașii lui, cu adevărat întregii Biserici”. Puterea de a lega și a dezlega păcatele semnifica faptul că „vicarul lui Hristos i-a fost acordată jurisdicție deplină” și că „împărăția se supune papei”, în ale cărui mîini, ca viceguvernator al lui Dumnezeu, se aflau „toate marginile pămîntului”. Deși Hristos adresase cuvinte similare și celorlalți apostoli, Petru era singurul pe care Hristos îl desemnase ca vicar al său și cap al Bisericii. Petru a avut autoritate asupra tuturor celorlalți apostoli și, de aceea, în calitate de urmaș al lui Petru, papa avea autoritate asupra tuturor celorlalți episcopi, precum și asupra tuturor celorlalți regi. Papa, și mai ales Bonifaciu al VIII-lea, era „sfîntul prinț al păstorilor și regilor pămîntului”. Melchisedec, ca model al lui Hristos, posedase atît „stăpînirea preotească”, cît și „stăpînirea regală”, care se împleteau în persoana sa. În felul acesta, Melchisedec „se afla pe aceeași poziție cu papa”, în timp ce Avraam, care i-a adus ofrande lui Melchisedec, reprezenta regii pămîntului supuși papei.

Mai exista o altă zicere a lui Hristos care se referea la relația dintre împărăția sacră și cea istorică, o frază adresată nu lui Petru ca vicar al său ori celorlalți apostoli, ci „vicarului împăratului” însuși: „Împărăția Mea”, i-a spus Hristos lui Ponțiu Pilat, „nu este din lumea aceasta” (*non*

Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.10
(Arquillière 290-291) Aeg.
Per. *Infid* (BPIR
10: 116-117); Ptol. Luc. *Det.*
comp. 28 (MGH Jur. 5: 58)
Aiv. Pel. *Planc. eccl.* 1.37
(1560: 125)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.4.4.
(Previté-Orton 130)

Wil. Oc. *Imp. et pont.* 5
(BPIR 10: 450); Wil. Oc.
Brev. 28 (MGH Schr
8: 87-90)

Dant. *Mon.* 3.8.8 (Ricci 250);
Tdr. Nm. *Med.* (QMR
3: 46); Seg. *Ditt pot.* 7
(Krämer 422)
All. *Reg.* (Du Pin
1: 676-677); Wil. Oc. *Pot.*
pop. 1.12 (Sikes 1: 56-57)

Mt. 28, 19-20
Mars. Pad. *Def. min.* 11.2
(Brampton 31-32); Wil. Oc.
Brev. 5.2 (MGH Schr.
8: 169-170)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.19.22
(Previté-Orton 455)
1Pt. 2.9
Wyc. *Civ. dom.* 1.11 (WZW
4: 75)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.4.13
(Previté-Orton 142); Wil.
Oc. *Brev.* 2.6 MGH Schr.
8: 64); Wil. Oc. *Imp. et pont.*
(BPIR 10: 461-462)
Mt. 20,26

Ioan Par. *Pot.* 8 (Leclercq
190)

Ioan Par. *Pot.* 10 (Leclercq
199)

Ioan Par. *Pot.* 1 (Leclercq
178)

Ioan Par. *Pot.* 18 (Leclercq
229)

All. *Domin.* (Du Pin 1: 643);
All. *Indoct.* (Du Pin 1: 653)

est de mundo hoc). Cu toate că susținătorii autorității papale asupra lucrurilor lumești explicau această afirmație în sensul exercitării puterii mai curînd decît al deținerii ei, era totuși limpede faptul că, atunci cînd doctrina Bisericii și a relației dintre Biserică și stat lua acest text drept argument și trăgea concluzii radicale de pe urma lui, eclesiologia arăta oarecum diferit. Căci atunci Hristos spunea: „Eu nu am venit să domnesc peste o împărăție vremelnică, așa cum domnesc regii lumii”. Cuvintele adresate lui Petru despre legare și dezlegare a păcatelor nu se doreau a fi „fără excepții”, ci sugerau faptul că Petru primise autoritatea spirituală necesară pentru guvernarea credincioșilor în Biserică, nu autoritatea politică asupra regilor. Hristos nu stăpînea peste împărăția vremelnică potrivit firii Sale umane, ci potrivit firii Sale divine. Importanta misiune pe care Hristos le-a dat-o apostolilor înainte de înălțare i-a făcut pe aceștia „urmașii” lui, dar numai potrivit firii Lui umane, și de aceea nu le-a conferit „autoritatea totală” pe care o pretindeau acum „urmașii” lor; toate părțile erau de acord cu faptul că existau limite ale autorității conferite lui Petru de către Hristos. Iar Melchisedec, în calitate de rege și preot, era o prefigurare fie a lui Hristos în regalitatea Sa sacramentală, fie a tuturor credincioșilor ilustrînd „preoția regală”, dar în orice caz nu a papei ca rege al regilor. În concluzie, „Hristos ca Rege al regilor și Domn al domnilor nu a transmis [apostolilor] autoritatea de a-i judeca pe prinți și nici nu le-a conferit vreo putere de constrîngere; ci, dimpotrivă, le-a interzis în mod explicit acest lucru atunci cînd le-a spus: «Nu tot așa va fi între voi»”.

O eclesiologie mai puțin radicală putea de asemenea să ia drept punct de plecare cuvintele „Împărăția mea nu este din lumea aceasta”, dar să ajungă totuși la concluzia că atît statul, cît și Biserica vin de la Dumnezeu și nu s-au format unul pe altul. Căci autoritatea dimensiunii spirituale venea din revelația divină, în timp ce autoritatea dimensiunii temporale, laice „deriva din legea naturală și din cea a popoarelor”. Tipul de justiție necesară pentru buna orînduire a stăpînirii temporale putea fi dobîndit în afara lui Hristos și fără virtuțile supranaturale care nu puteau să vină decît cu ajutorul harului. Cu toate că orice stăpînire, chiar și în cazul stăpînirii temporale, venea prin darul lui Hristos, nu rezulta de aici că harul mîntuitor era necesar pentru a cîrmui. Prin urmare, era o reprezentare greșită a naturii și a misiunii Bisericii să

Ioan Par. Pot. 10 (Leclercq 198)

Monahan (1974) xxix

Vezi *infra*, p. 306

Wyc. Eccl. 16 (WLW 5:377-378); *Serm. conc. Const.* 21.ii.1417 (Finke 2:487)

Dan. 9,27
Mat. 24,15

Chel. Crk. (Petră 99)

se pretindă că papa avea jurisdicție asupra lucrurilor vremelnice printr-un drept divin, prin autoritatea conferită de Hristos lui Petru. În loc să „orînduiască toate lucrurile sub un singur sceptu sau într-o singură linie de dezvoltare”, această eclesiologie „plasează unitatea în afara acestei lumi, în Dumnezeu însuși” și conferă „sferelor temporalului și spiritului mai degrabă poziții de egalitate ierarhică decît de subordonare și superioritate una față de alta”.

Aceeași preocupare pentru unitate în cadrul distincției dintre dimensiunea spirituală și cea temporală se manifesta și în cazul doctrinelor care puneau cele două dimensiuni împreună sub conducerea unică a papei. Papa-liștii și monarhiștii, conciliarii și husiții – toți luptau pentru unitatea Bisericii atît ca un dat, cît și ca țel. Așa cum „apărătorii credinței” din veacul al XVI-lea aveau să le reamintească protestanților, definiția augustiniană a Bisericii, de la care porneau cu toții într-un fel sau altul, considera unitatea ca fiind atributul fundamental al Bisericii, căruia i se subordona chiar și sfințenia Bisericii; căci sfințenia era adevărată referitor la Biserică în mintea lui Dumnezeu și în lumina eshatologică a veșniciei, însă unitatea constituia condiția necesară pentru ca Biserica și membrii ei să aspire spre o sfințenie mult mai mare. Eșuarea acestei soluții augustiniene pentru paradoxul harului și desăvîșirii aplicată Bisericii a fost cea care a transformat schisma din veacul al XIV-lea și mișcarea de reformă din veacul al XV-lea într-o criză majoră pentru doctrina despre Biserica una, sfință, catolică și apostolică.

Sfînta Biserică

Scandalul unei Biserici divizate a accentuat sentimentul general de indignare datorat întinării sfințeniei Bisericii și le-a amintit cel puțin unora dintre contemporani de „urîciunea pustiirii” profețită de proorocul Daniel și de Hristos însuși. În primii ani din deceniul al treilea al secolului al XV-lea, Peter Chelčický scria o carte intitulată *Sfînta Biserică*, al cărei prim paragraf susținea definiția husită asupra Bisericii, ca adunare a celor predestinați, întrucît „doar prin aceste cuvinte putem vorbi despre o Biserică «sfință»” fără alte explicații sau adăugiri; căci, „în cazul sfinților, dreptatea poruncită de Dumnezeu și predestinarea merg mîna în mîna, și dacă o persoană

Chel. Crk. (Petră 100-101)
Chel. Post. 9; 13; 14; 51
(Com. 14: 117; 175; 186;
297)

Chel. Post. 42 (Com. 16: 180)

All. Serm. 2 (1490: 85v);
All. Inst. ut. (Finke 3: 64)

Sig. apud Jac. Cerr. Lib.
gest. l.i.1415 (Finke 2: 203)

Sig. Ep. 7.vii. 1431 apud
Joh. Rag. Bas. conc. 47 (MC
1: 89)
Eug. IV. Ep. vii. 1434 (CB
1: 330)

Joh. Pal. Dial. (CB 1: 183)

Aeg. Carl. Pun. (Mansi
29: 915)

Seg. Eccl. 1.28 (Krämer 411)

Jac. Parad. Sept. stat.
(Goldast 2: 1575)

Vezi vol. 1, p. 175

Chel. St. vr. 27 (Com.
22: 80); Jac. Vit. Reg. chr.
1.5 (Arquillière 129)
Seg. Eccl. 1.24-26 (Krämer
405-408)

Joh. Rag. Utraq. (Mansi
29: 799)

Apud Henr. Lang. Cons. pac.
16 (Hardt 2: 48)

predestinată păstrează dreptatea poruncită de Dumnezeu, ea este atunci membră a sfintei Biserici”. Autorul avea să revină asupra acestei definiții în predicile lui de mai târziu, protestînd împotriva punerii semnului egalității între „apostolică” și „romană” în definiția Bisericii.

Însă nu doar husiții recunoșteau faptul că unitatea și sfințenia sînt inseparabile. Potrivit împăratului Sigismund, care l-a convocat, însuși conciliul care l-a condamnat pe Hus trebuia să aibă scopul de a dobîndi atît unitatea, cît și sfințenia, precum și de a apăra adevărata doctrină, de vreme ce „nu poate exista o adevărată unire fără reformă și nici o adevărată reformă fără unire”, și nu se putea îngădui ca „aspecte minore” precum cazul lui Jan Hus să fie un obstacol în calea atingerii acestui scop. Un conciliu ulterior, în care husiții s-au aflat din nou în centrul atenției, avea sarcina, potrivit lui Sigismund, de „a ridica starea morală și de a aduce întregul popor pe calea unității”; căci însuși papa recunoștea că întreaga Biserică, de sus pînă jos, avea o nevoie acută de reformă și, așa cum nota unul dintre participanți, „fără [reformă], celelalte... scopuri ori nu pot fi atinse, ori nu pot rezista”. Una dintre acuzațiile îndreptate împotriva husiților în cadrul acestui conciliu era aceea că îngăduiseră ca zelul lor față de sfințenia Bisericii și revolta lor față de păcatele publice ale Bisericii să fie pe punctul de a-i viola unitatea. Schisma din motive morale avea tendința de a genera noi și noi schisme, fiindcă nici măcar noua sectă nu era suficient de pură pentru unii și alții, care se despărțeau iarăși în căutarea unei Biserici cu adevărat sfîntă. Nici măcar refacerea unității sub un singur papă nu realizase adevărata reformă, se lamenta un autor în 1449. Cel mai important dintre cele patru atribute clasice ale Bisericii din vechile crezuri fusese cel al sfințeniei, iar teologii, pînă și Peter Chelčický și Iacob de Viterbo, erau de acord cu faptul că acest atribut impunea separarea de păcat și de orice stricăciune. Între numeroasele sensuri în care Biserica era sfîntă, unul dintre cele mai însemnate pentru apărătorii ei împotriva ereziei și schismei în veacul al XV-lea era acela că „Biserica nu poate greși în acele lucruri care sînt necesare mîntuirii, fiindcă atunci cînd va greși în acele lucruri nu va mai fi sfîntă”.

Cel puțin în unele dintre sensurile cuvîntului, era din ce în ce mai greu ca Biserica să poată fi numită sfîntă. Cei ce se întrebau: „[Dacă] Biserica este construită pe o piatră solidă. ...De ce spuneți atunci că are nevoie de reformă?”

se aflau în minoritate, cel puțin în rîndul oamenilor responsabili din cadrul Bisericii, ale căror întrebări erau mai degrabă de tipul: „Nu a devenit cumva întreaga stare a Bisericii oarecum brutală și monstruoasă?” sau „Care păstor din ziua de azi și-ar mai da viața pentru turma sa? De fapt, care păstor nu s-a preschimbat în lupul care le devorează sufletele?” sau „Dacă [papa] nu este în stare ori nu dorește să-și reformeze propria curie, pe care o ține sub aripa-i protectoare, ce motive am mai avea să credem că poate reforma Biserica atît de sfîșiată?”. Citînd lamentațiile lui Bernard pe tema corupției Bisericii, ei adăugau un comentariu trist: „Și de atunci Biserica a mers din rău în și mai rău”. Denunțarea de către Bernard a Bisericii pe care o numise „cuib de hoți” și-a găsit și ea numeroase ecouri în epocă. Cu excepția unei rămășițe mîntuitoare, „pe care Duhul lui Iisus a păstrat-o pentru sămînță”, întreaga Biserică se afla într-o stare de deformare și avea nevoie de reformare. Îndepărtarea de forma vieții Bisericii pe care o lăsaseră Părinții era răspunzătoare pentru „excese și abuzurile” care au generat deformarea. Sau, cum spuneau criticii mai severi, „întrucît guvernarea Bisericii este atît de infectată, întregul trup mistic al lui Hristos este bolnav”.

Cu toate acestea, trebuie menționat că „a atribui unui predicator sau învățat medieval titlul de Precursor [al Reformei], pe motiv că a criticat virulent abuzurile ecleziastice sau a luptat pentru reformă, vine în contradicție cu felul cum era înțeles cuvîntul «reformă» atît în epoca medievală, cît și în cea a Reformei”. Astfel de afirmații polemice țin mai curînd de „căutarea sfințeniei” din veacurile al XIV-lea și al XV-lea, care implica atît căutarea sfințeniei personale, cît și încercarea de a afla natura și locul sfințeniei Bisericii. Un aspect al acestei căutări era legat de controversa pe marginea definirii sărăciei apostolice. Mare parte din controversa din sînul ordinului franciscan – de pildă, privind distincția dintre folosire și posesiune în atitudinea față de proprietate – aparține istoriei spiritualității sau a eticii sociale sau chiar a economiei mai curînd decît istoriei doctrinei creștine. A devenit însă o controversă doctrinară atunci cînd s-a preluat interpretarea sărăciei apostolice ca fiind adevărata desăvîrșire creștină și, prin urmare, modelul cel mai potrivit pentru sfințenia Bisericii, ca reflectare a „urmării” exemplului de sărăcie absolută a lui Hristos, a maicii sale Maria și a apostolilor. Ca element al ecleziologiei, disputa

Gers. *Serm.* 212 (Glorieux 5:74)

Alv. Pel. *Ep.* 13.31 (Meneghin 129)

Jac. *Parad. Sept. stat.* (Goldast 2:1570)
Brd. *Clr. Cant.* 33 (Leclercq-Rochais 1:243-244)
All. *Serm.* 14 (1490:Alr);
All. *Mat.* 3 (Oakley 315)
Vezi vol. 3, pp. 255; 320
Tđrc. Nm. *Invect.* 14 (Hardt 2:310); Henr. Lang. *Cons. pac.* 18 (Hardt 2:56-57);
Joh. Var. *Ep. Ben. XIII* (Du Pin 2:850); Nicol. Cl. *Ruin. eccl.* 12 (Coville 122)
Ub. *Cas. Arb. vit.* 4.36 (Davis 379)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.26-27 (Heidelberg 14:250-255)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.24.11 (Previté-Orton 374); Wyc. *Serm.* 1.40 (WLW 8:266)

Oberman (1966) 9

Trinkauss-Oberman (1974)

Ub. *Cas. Sanct. vest.* (ALKGMA 3:52-72); Ub. *Cas. Decr.* 5-7 (ALKGMA 3:132-133)

Bart. Pis. *Conform.* 6.2.1; 16.2. pr. (*Anal. Franc.* 4:139; 5:100)

pe tema sărăciei a depășit cu mult hotarele ordinului călugărilor minori, fie ei spirituali, conventuali ori observanți, când papa Ioan al XXII-lea, într-o serie de declarații, nu doar că îi denunța pe franciscanii „spirituali” în favoarea facțiunii moderate, dar își argumenta poziția față de acest ordin cu ajutorul învățăturii potrivit căreia Hristos și apostolii nu au practicat sărăcia absolută predicată de franciscani și nici nu au avut în intenție să facă din sărăcie o condiție cu caracter permanent pentru Biserică.

Potrivit franciscanului spiritual Ubertino de Casale, care scria înaintea lui Ioan al XXII-lea, „dușmanii desăvîșirii Bisericii” subminau „slava sărăciei” și „temelia Bisericii înseși” cu o asemenea învățătură, care culmina cu o „falsificare a sărăciei lui Iisus și a scumpei sale maici”. Porunca pe care Hristos le-a dat-o celor doisprezece apostoli, „Să nu aveți nici aur, nici argint”, care îl determinase pe Francisc să facă „acest lucru din toată inima”, nu avușese caracter temporar, ci permanent. Exista o deosebire între ceea ce era necesar pentru mîntuire și ceea ce era necesar pentru „desăvîșirea evanghelică” pe care o propovăduise Francisc, deosebire care consta în „puritatea absolută” a „sărăciei extreme”. Distincția se referea la faptul că în „starea actuală a Bisericii” papa și alți prelați nu aveau obligația să adopte această sărăcie extremă, însă franciscanii trebuiau „să-și păstreze cu sfințenie sărăcia de la începuturi, instituită de Sfîntul Francisc, și să-i lase pe ceilalți membri ai Bisericii să se scalde în bogăție, după bunul lor plac”. În ceea ce-l privește, Francisc „l-a imitat perfect pe Hristos” și nu și-a „dorit nimic din autoritatea ecleziastică”, însă mulți dintre reprezentanții acestei autorități au nesocotit „doctrina sa ultramodernă” despre sărăcie în Biserică. Deși era o calomnie să li se atribuie franciscanilor concepția potrivit căreia „doar cei care urmează spiritul sărăciei și al Evangheliei sînt adevărați preoți”, relaxarea regulii franciscane a sărăciei absolute a condus totuși la o trădare a desăvîșirii și la o pervertire a doctrinei lui Hristos. De aceea, apelul, „Să ne întoarcem la preaiubita sărăcie a stării apostolice”, era o chemare la acea sărăcie care nu era doar „temelia” ordinului franciscan, ci în cele din urmă, „temelia Bisericii înseși”, o temelie și o „comuniune perfectă” cu Dumnezeu, care fusese uitată în veacurile de după Hristos, pînă la venirea lui Francisc.

Declarațiile papei Ioan al XXII-lea, în opoziție cu cele ale franciscanilor spirituali, erau considerate „eretice” de

Ioan XXII. *Cum. inter.*
(Argentré 3: 295-296)

Ub. Cas. Arb. vit. 3.9 (Davis
200; 184)

Mat. 10,9
Thos. Cel. Vit. prim. (Anal.
Franc. 10:25)
Ub. Cas. Tr. scel. (AFH
10: 125); Ub. Cas. Arb. vit.
3.9 (Davis 185); Bonagr.
Paup. (AFH 22: 491-493)
Ub. Cas. Arb. vit. 5.3 (Davis
432); Ang. Clar. Alv. Pel. 39
(AFH 39: 107)
Ub. Cas. Arb. vit. 5.5 (Davis
444)
Ub. Cas. Tr. scel. (AFH
10: 169-170)

Ub. Cas. Declar. (ALKGMA
3: 170)

Ub. Cas. Arb. vit. 5.3 (Davis
423; 426)
Apud Ub. Cas. Sanct. ap.
(ALKGMA 2: 410-411)
Ub. Cas. Declar. (ALKGMA
3: 165-166); Ub. Cas. Sanct.
vest. (ALKGMA 3: 85); Ang.
Clar. Alv. Pel. 100 (AFH
39: 139)

Ub. Cas. Arb. vit. 3.9 (Davis
192)
Ub. Cas. Tr. scel. (AFH
10: 137)
Ub. Cas. Arb. vit. 3.9 (Davis
200); Ang. Clar. Alv. Pel.
118 (AFH 39: 148)
Bart. Pis. Quad. 40
(1498 : M7v)
Bart. Pis. Conform. 9.2.4
(Anal. Franc. 4: 379)

Wil. Oc. Op. XC. *dier.* 9
(Sikes 2: 384); Mars. Pad.
Def. pac. 2.14.8
(Previté-Orton 248-249)

Oberman (1963) 324

Wil. Oc. Op. XC. *dier.* 106
(Sikes 2: 776)
Wil. Oc. Op. XC. *dier.* 6
(Sikes 1: 366)

Mat. 19,21

Wil. Oc. Op. XC. *dier.* 78
(Sikes 2: 636)

Wil. Oc. Op. XC. *dier.* 23
(Sikes 2: 468-469)

Wil. Oc. *Ben.* 1.5 (Sikes
3: 183-184)

Wil. Oc. Op. XC. *dier.* 100
(Sikes 2: 751)

Fapte 3,6
Wil. Oc. Op. XC. *dier.* 9
(Sikes 2: 386-387)
Wil. Oc. Op. XC. *dier.* 11; 5
(Sikes 2: 410; 1: 352)
Wil. Oc. *Ben.* 1.15 (Sikes
3: 207); Bonagr. *Paup.* (AFH
22: 323)
Wil. Oc. Op. XC. *dier.* 93
(Sikes 2: 686-687)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.13.22
(Previté-Orton 232)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.13.33
(Previté-Orton 238)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.14.14
(Previté-Orton 251-252)

Mars. Pad. *Def. min.* 3.5
(Brampton 7)

Wyc. *Serm.* 1.4 (WLW 8: 273)

Henr. Lang. *Tel.* 18 (Pez
1-II: 528-529)
Gers. *Nupt.* (Glorieux
6: 201-202)

Thm. Aq. S.T. 2.2.185.6 ad 1
(Ed. Leon. 10: 479)

Mat. 10,9
Wm. Mar. *Corr. Thom.* 72
(Bibl. Thom. 9: 296)
Corr. „Quare” 72 (Bibl.
Thom. 9: 297); All. *Serm.* 20
(1490: Clr)
Gabr. Bl. *Can. miss.* 70. T
(Oberman-Courtemay
3: 173)
Corr. „Sciendum” 71; 96
(Bibl. Thom. 31: 271; 323)

către doi dintre cei mai influenți și provocatori gânditori din prima jumătate a veacului al XIV-lea, William Ockham și Marsilius de Padova (deși „influența anticlericalului” Marsilius „asupra unor astfel de oameni dedicați Bisericii” precum Ockham „este încă supraevaluată”). Cu toate că simpla posesie a bunurilor lumești nu făcea pe cineva „nedesăvârșit” și deși era necesar ca cel puțin unii creștini să le stăpânească în continuare, totuși cuvintele adresate de Hristos tînărului bogat, „Dacă voiești să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta”, alcătuiau definiția „desăvîrșirii” pentru toți cei care se străduiau să o atingă în sinul Bisericii. Căci „această sărăcie trebuie privită ca fiind cu adevărat evanghelică, propovăduită în Evanghelii și poruncită celor care vor să urmeze întocmai doctrina Evangheliei.” Adevărata desăvîrșire consta în „a-i urma pe Hristos” și pe apostoli în sărăcie. Existase o deosebire între apostoli și alți creștini în ceea ce privește respectarea regulii stricte a sărăciei, însă pentru apostoli norma era: „Argint și aur nu am”. Sărăcia lor urma exemplul sărăciei totale a lui Hristos însuși, care ca Dumnezeu stăpînea toate lucrurile, dar ca om renunțase la ele. De aceea, Petru și succesorii săi nu puteau pretinde că sînt vicari ai lui Hristos în stăpînirea lui asupra bunurilor lumești și a realității temporale, căci această stăpînire aparținea firii sale divine. Pornind de la aceste idei despre sărăcie ca desăvîrșire și despre Hristos, care, potrivit firii sale umane, „a atins cea mai înaltă formă de sărăcie plină de virtute”, Marsilius îi denunța pe „urmașii lui Hristos și ai apostolilor” care revendicau pămînturi și cetăți. El sugera chiar faptul că Hristos „le interzisese apostolilor și urmașilor acestora orice stăpînire asupra bunurilor lumești”.

Recunoscînd că o atare campanie de „despovărare” a Bisericii și a clerului de averile lor pentru a reface sfințenia sărăciei evanghelice putea fi doar un paravan pentru „îndrăzneala” oficialilor și a principilor laici anticlericali de a-și însuși bunurile bisericesti, gânditorii mai moderați au căutat să redefinească problema. Una dintre acuzațiile împotriva lui Toma de Aquino fusese aceea că nu interpretase cuvintele „Să nu aveți aur”, ca pe o poruncă. Apărătorii lui Toma susțineau că dacă aceasta era o poruncă, ea era legată doar de misiunea din relatarea evanghelică și nu se aplica „tuturor credincioșilor”; însă acuzația i-a ajutat să scoată în evidență ambiguitatea sărăciei ca dovadă a sfințeniei și să susțină că desăvîrșirea autentică putea să coexiste atît cu sărăcia, cît și cu

*Corr. „Quare” 71 (Bibl. Thom. 9: 294-295); Andr. Per. Ed. Bav. (BPIR 10: 65-66)
Hs. Svät. 7 (Hrabák 67)
Mat. 10,9
Joh. Pal. Dial. (CB 1: 188)*

*All. Pot. eccl. (Du Pin 2: 926)
Gers. Pot. eccl. 12 (Glorieux 6: 239)*

*Gers. Nupt. (Glorieux 6: 194)
Petr. Pal. Pot. pap. 1.1.3.2 (Stella 114-120)*

ap. Jac. Cerr. Lib. gest. 4.xii.1414 (Finke 2: 194)

*Chel. Post. 13 (Com. 14: 177)
Chel. St. ur. 1.24 (Com. 22: 70); Civ. Prag. Ep. xi.1431 ap. Joh. Rag. Boh. 80 (MC 1: 158)
Wyc. Serm. 4.16; 2.6 (WLW 13: 132; 9: 37-38)*

*Jac. Mis. Zjev. 8: 12 (Pram. 18: 329)
Dant. Mon. 3.10.4 (Ricci 257); Vall. Don. Const. 43 (MGH QGMA 10: 108)
Wil. Oc. Brev. 6.3 (MGH Schr 8: 205)*

Wil. Oc. Pot. pap. 1.12 (Sikes 1: 53)

Aeg. Per. Infid. (BPIR 10: 128)

Conr. Meg. Trans. imp. 21 (BPIR 10: 316)

Jac. Vit. Reg. chr. 2.10; 2.5 (Arquillière 305; 221)

bogăția. Sărăcia în și prin sine nu era în mod necesar o virtute și nu era același lucru cu desăvârșirea. Husiții considerau că porunca „Să nu aveți aur”, se adresa și clerului laic, însă diferiții lor adversari se opuneau unei asemenea interpretări. Între interzicerea totală a proprietății bisericești de către Wycliffe și Hus și revendicarea absolută a proprietății ca drept divin de către teocrații papali, „Biserica alege calea de mijloc catolică”, și anume aceea că deținerea proprietății nu venea în contradicție cu sfințenia, dar că nu era un corolar al misiunii pe care Hristos i-a dat-o lui Petru. Oamenii Bisericii nu erau obligați să trateze posesiunile la fel cum o făcuseră apostolii. De fapt, bogăția luminează acumulată de „doctorii teologiei” în Biserica primară fusese o consecință a teologiei lor sănătoase.

Cel mai cunoscut exemplu de asemenea bogăție (și cel mai cunoscut motiv de „protest” împotriva lui) era Donația lui Constantin, care poate servi drept indiciu util al diferitelor atitudini față de relația dintre bogăția Bisericii și sfințenia acesteia. Chelčický ridiculiza ideea că „Biserica lui Hristos a atins starea de desăvârșire doar în clipa în care a acceptat puterea luminească de la Cezar”. Constantin dorise „să fie mai subtil decât Hristos”, dar s-a dovedit a fi un „diavol” care a sedus Biserica prin faptul că a corupt-o cu bogății și putere. Tovarășul husit al lui Chelčický, Jakoubek, era de acord cu faptul că Donația fusese lucrarea diavolului, însă adăuga că împăratul Constantin o făcuse „cu bune intenții”. Dante susținea că în primul rînd Constantin nu avea nici un drept să facă o astfel de donație și nici Biserica să o accepte, în vreme ce Ockham invocă Donația, dacă era într-adevăr autentică, drept dovadă a faptului că împăratul nu primise autoritatea și posesiunile din partea papei, ci invers. La polul opus al spectrului politic, Aegidius de Perugia oferea exemplul Donației ca dovadă a faptului că papa avea într-adevăr legitimitate în ceea ce privește autoritatea și posesiunile sale, iar Conrad de Megenberg mergea chiar mai departe susținând că înainte de botez Constantin „nu era împărat în sensul deplin al cuvîntului (*abusivus erat imperator*), întrucît el domnea în afara Bisericii”, dar convertirea și botezul lui (precum și Donația) au schimbat acest lucru. Însă alți apărători ai drepturilor papale erau nevoiți, pentru a-i apăra dreptul de a ceda acest imperiu papei, să insiste asupra faptului că împăratul Constantin „a dobîndit imperiul în mod just, potrivit dreptului uman”. Cei care alegeau „calea de mijloc

All. *Pot. eccl. pr.* (Du Pin 2: 926)
 All. *Mat.* 1 (Oakley 259)
 All. *Serm.* 1 (1490: 84r)
 Gers. *Pot. eccl.* 12 (Glorieux 6: 237)
 Gers. *Conc. un. obed.* (Glorieux 5: 54-55)
 Joh. Schel. *Avis.* 12 (CB 8: 111-112)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 3.2 (Heidelberg 14: 328-329);
 Ambr. Trav. *Or. Bas.* (Mansi 29: 1255)

Vall. *Don. Const.* 1.27; 4.36 (MGH *QGMA* 10: 85; 97)

Gers. *Vit. spir.* 3 (Glorieux 3: 150)

All. *Indoct.* (Du Pin 1: 649)

Vezi *supra*, pp. 124-125

Hs. *Eccl.* 14.H (Thomson 109); Wyc. *Eccl.* 1 (WLW 5: 19)

Gers. *Ep.* 35 (Glorieux 2: 163)

Gers. *Pot. eccl.* 1 (Glorieux 6: 212)
 Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29: 977); Petr. Lut. *Lig. frat.* 7 (BIPR 10: 59-63); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.54 (1560: 48r); Turr. *Aug. Rom.* (Mansi 30: 1031-1033)

Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29: 977)

catolică” lăudau Donația lui Constantin ca pe un act inspirat de însuși Dumnezeu, iar pe Constantin ca pe cel ce împlinea profeția biblică. Donația nu dovedea că ceea ce avea împăratul fusese inițial proprietatea papei, ci dovedea că posesiunile lumesti nu corupeau *eo ipso* sfințenia Bisericii și că papa trebuia să împartă bogăția lui cu Biserica. O categorie specială de gînditori ai secolului al XV-lea o reprezentau cei care puneau sub semnul întrebării autenticitatea Donației din considerente istorice și științifice, potrivit cărora „Constantin nu ar fi făcut niciodată acest dar” și, prin urmare, această „istorie nu este istorie”.

Susținătorii „căii de mijloc catolice” credeau că apăra integritatea statului precum și sfințenia Bisericii, mai ales împotriva acelor „eretici” care păreau să afirme că nimeni nu putea să dețină o funcție în Biserică sau în stat dacă nu era el însuși virtuos și sfînt. Spre deosebire de Wycliffe și Hus, principiul lor era acela că atît în stat, cît și în Biserică pînă și „un om lipsit de virtuți poate avea dreptul de a guverna”. În ceea ce privește chestiunea politică, această caracterizare polemică pare să fi fost mai potrivită pentru Wycliffe decît pentru Hus, însă atenția noastră se concentrează asupra ecleziologiei. Atît Wycliffe, cît și Hus își întemeiau concepția ecleziologică pe definirea Bisericii ca adunare a celor predestinați, care se afla la baza ideii că papa merita titlul de „vicar al lui Hristos” doar „dacă era un slujitor credincios, predestinat slavei capului [Bisericii], Iisus Hristos”. Conciliul de la Constanza a condamnat această învățătură, iar Gerson a inclus-o în rîndul „articolelor cuprinse atît explicit, cît și implicit în tratatul lui Jan Hus din Praga, pe care l-a intitulat *Biserica*, urmînd erorilor lui John Wycliffe”; o astfel de concepție avea să-l lipsească pe credincios de orice certitudine cu privire la lucrarea Bisericii. La distanță de o generație, Henric de Kalteisen, un polemist antihusit, insista asupra faptului că „atîta vreme cît un papă este credincios, chiar dacă este plin de vicii, el poate și trebuie să fie numit «sfînt» sau chiar «preasfînt»”.

Iar în continuare și-a definit motivația teoriei sale : „În felul acesta și Biserica catolică este numită «sfîntă», nu datorită sfințeniei tuturor celor prezenți în ea, de vreme ce mulți dintre ei sînt păcătoși, ci datorită funcțiilor ei sfînte și datorită sfințeniei tainelor care sînt prezente în ea”. Căci latura doctrinară a disputelor legate de problema unui papă vicios era sfințenia Bisericii înseși, tot așa cum latura doctrinară a disputelor legate de ce trebuia

Vezi *infra*, p. 153-155

Oberman (1963) 222

Vezi vol. 3, pp. 60-61

Vezi vol. 1, pp. 321-323

Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 1.2
(Scholz 7)

Aeg. Rom. *Ren. pap.* 10.7
(1554: 15v-16r)
Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.9
(1560: 2v); Alv. Pel. *Ep.*
1.19; 10.6; 10.13; 11.11;
13.10 (Meneghin 11-12; 57;
62-65; 77; 107)

Corp. Jur. Can.; Decr. Grat.
2.1.1. 77 (Friedberg 1: 384)

Wil. Oc. *Corp.* 2 (Birch 168)

Ub. Cas. *Sanct. ap.*
(ALKGMA 2: 412)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.3 (Davis
144)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.2 (Davis
138-139)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.5 (Davis
302-303)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.36
(Davis 375)

făcut dacă papa ar fi eretic era infaibilitatea și desăvârșirea Bisericii. Mulțumită în parte schismei și în parte „valului crescînd al donatismului” în secolele al XIV-lea și al XV-lea, ideea aproape universal acceptată a doctrinei lui Augustin, potrivit căreia sfintele taine erau valabile în mod obiectiv, independent de virtuțile sau viciile săvîrșitorului sau ale celui care se împărtășea, începuse să aibă fisuri semnificative. Cei care veneau în sprijinul autorității papale susțineau în chip explicit poziția tradițională pe această temă. „Sfîințenia” era de două feluri, fie a persoanei, fie legată de statut, și doar cea de-a doua afecta sfintele taine. Nici măcar un preot hirotonit de un episcop schismatic ori eretic nu trebuia să fie hirotonit din nou atunci cînd se întorcea la unitatea catolică, cu condiția ca hirotonirea episcopului însuși să fi fost valabilă și să fi urmat ritualul Bisericii cu scopul de a conferi preoția sacramentală a Bisericii. Astfel de afirmații se regăsesc și la alți susținători ai papalității din veacul al XIV-lea, ca de pildă la franciscanul spiritual Alvaro Pelayo.

Totuși, ele apar și la acei franciscani spirituali, exponenți ai sărăciei evanghelice, care erau necruțători atunci cînd combăteau formele teocratice ale teoriei cu privire la autoritatea papală. Astfel, pornind de la un pasaj din dreptul canonic, William Ockham respingea orice deosebire între Euharistia săvîrșită de un preot nevrednic și de cea sfințită de un om drept. În calitate de susținător al franciscanilor spirituali și al conducătorului lor, Peter Olivi, Ubertino de Casale respingea acuzația potrivit căreia în concepția lui Olivi ar fi existat „vreun sprijin” pentru „erezii” care afirmau o astfel de deosebire. Deși Ubertino nu nega că existau preoți plini de vicii și „trupești”, în care nu mai rămăsese nimic din apa vieții, totuși el îi asigura pe cei care primeau botezul și celelalte sfinte taine că un preot păcătos nu putea să pună în pericol valabilitatea tainelor, de vreme ce Hristos însuși era de fapt săvîrșitorul, și prin urmare „realitatea tainei” era prezentă acolo. În același timp, el îi sfătuia pe credincioși să evite preoții care se aflau într-o evidentă stare de păcătoșenie capitală, chiar dacă „disciplina ne lipsește astăzi și rele intolerabile sînt tolerate”, așa încît uneori era necesar „să se primească sfintele taine de la un preot, atîta vreme cît el este tolerat de Biserică”. Biserica catolică ar rămîne catolică chiar dacă nu ar mai fi decît un singur credincios care să adere la ea, chiar dacă papa însuși ar fi eretic sau schismatic.

Tendința contemporanilor săi și a cercetătorilor moderni de a-l pune pe Hus în aceeași tabără cu Wycliffe, „ca rebel împotriva ordinii stabilite” și ca neodonatist este de înțeles, avînd în vedere prezența multor împrumuturi, unele *ad litteram*, de la reformatorul englez în scrierile reformatorului ceh, însă în cazul de față ele trebuie deosebite: Wycliffe a ajuns să nege valabilitatea Tainelor administrate de un „preot păcătos”, dar Hus nu i-a urmat exemplul, cu toate că unii dintre discipolii lui Hus au făcut-o. În tratatul său intitulat *Stăpînirea civilă*, Wycliffe nota că, chiar dacă un preot se făcea vinovat de un păcat de moarte, „Dumnezeu, în numele căruia slujește, dăruiește ceea ce va fi de folos celor care primesc, ca și cînd un om virtuos ar folosi” puterea de a sluji. Același lucru îl spunea într-una dintre primele sale predici, însă își nuanța poziția în predicile de mai târziu, în care spunea că acest lucru este adevărat „poate într-un anumit sens” sau că prelații și papii nevrednici nu aveau puterea cheilor, din moment ce făgăduințele lui Hristos făcute apostolilor nu se aplicau acelor prelați, „decît dacă urmează exemplul de moralitate al apostolilor”. Creștinii trebuiau să se pronunțe împotriva unor astfel de prelați și să evite serviciile lor, căci era o diferență între „bunătatea morală” a unei împărtășanii sfințite de un preot bun și cea a unei împărtășanii sfințite de un om rău. Chelčický susținea și el că tainele „nu sînt de folos” atunci cînd sînt primite din mîinile celor a căror creștină este moartă și care duc sufletele „doar către diavol”.

Cu toate că lui Chelčický i se alăturau și alți husiți în concepția sa, în sprijinul căreia era posibil să fie citată autoritatea lui Toma de Aquino, că era un păcat să primești Sfînta Taină de la un preot despre care se știa că este un păcătos notoriu, totuși acest aspect nu face ca husitismul să fie „neodonatist”. Hus însuși interzicea „să i se dea bani sau să se ia parte la liturghia” oficiată de un preot nevrednic, însă explica imediat: „nu că liturghia nu ar fi sfîntă”. El sublinia desigur că „orice bun creștin este preot, dar nu orice preot este un bun creștin” și că un preot păcătos era „vicar al lui Antihrist”. Însă propovăduia în continuare valabilitatea tainelor administrate de orice preot hirotonit cum se cuvine și care intenționa să săvîrșească taina, de vreme ce cineva care era el însuși necurat putea totuși să curețe păcatele altcuiva. Era de acord cu avertismentul lui Augustin potrivit căruia cei care îl propovăduiau pe Hristos „de dragul cîștigului lumesc” îl propovăduiau totuși pe Hristos și „prin ei este

Apud Spinka (1966) 350

Wyc. Civ. dom. 1.3 (WLW 4:24)

Wyc. Serm. 1.4 (WLW 8:25)

Wyc. Serm. 1.40 (WLW 8:268)

Wyc. Serm. 1.51 (WLW 8:341)

Mat. 16,18-19; Ioan 20,21-23

Wyc. Serm. 4.20 (WLW 13:175)

Wyc. Serm. 3.3 (WLW 11:20)

Wyc. Euch. 4 (WLW 16:113)

Chel. St. vr. 2.12; 1.3 (Com. 22:257-258; 11:12); Chel. Post. 42 (Com. 16:87)

Chel. Crk. (Petru 100)

Tom. Aq. S.T. 3.82.9 (Ed. Leon. 12:268)

Civ. Prag. Ep. xi. 1431 ap. Joh. Rag. Boh. 80 (MC 1:162-163)

Hs. Svat. 7 (Hrabák 72-73) Hs. Sanct. 66.2 (Flajšhans 3:347) Hs. Eccl. 15.K (Thomson 129-130)

Hs. Sent. 4.13.3 (Flajšhans 2:584); Hs. Eccl. 10. M (Thomson 88) Hs. Sent. 4.5.3-4 (Flajšhans 2:541-542) Aug. Ev. In. 46.6 (CCSL 36:401)

Hs. *Eccl.* 18.H (Thomson 163)
Wyc. *Eccl.* 19 (WLW 5: 443-445)

Hs. *Eccl.* 5.G-H (Thomson 36-38)

Jac. *Mis. Zjev.* 11:2 (*Pram.* 18: 409)

Jac. *Mis. Zjev.* 17:4 (*Pram.* 19: 68)
Jac. *Mis. Zjev.* 18 : 11-13 (*Pram.* 19: 170)
Vezi vol. 3, pp. 236
Serm. conc. Const. 23.ii.1416; 10.v.1416 (Finke 2: 432-433; 442-444); Nicol. Cl. *Ruin. eccl.* 15-17; 23 (Coville 124-125; 130); *Seg. Sim. apud Seg. Hist. conc. Bas.* 8.12 (MC 2: 693-696); *Seg. Gabr.* 2 (DRTA 14: 353); *Esc. Avis.* (CB 1: 218); *Iul. Ces. Sim.* (CB 8: 135-139); *Matt. Crac. Squal.* 11; 9 (Walch 1-1: 49; 39); *Ambr. Trav. Ep.* 1.14 (Martène-Durand 3: 28); *Joh. Schel. Avis.* 1 (CB 8: 110); *Matt. Mayn. Avis.* 1 (CB 8: 63) *Serm. conc. Const.* 18.vi.1416 (Finke 2: 450)
Esc. Can. poen. (1491: 6r)

Hs. *Svat.* 2 (Hrabák 27)
Hs. *Sent.* 1.A.inc.1.9. (Flajshans 2: 7-8)
Hs. *Err.* 6 (Ryba 52); Hs. *Svat.* 7 (Hrabák 65)

Hs. *Svat.* 9 (Hrabák 81)

Vezi vol. 3, p. 48
Hs. *Sent.* 4.13.5; 4.25.4 (Flajshans 2: 587-588; 640-644)
Chel. Post. 8; 37 (*Com.* 14: 103; 16: 115); *Chel. St. ur.* 2.27 (*Com.* 22: 296) *Joh. Rag. apud Laur. Reich. Diurn.* 7.ii.1433 (MC 1: 304)

Gers. *Sim.* (Glorieux 6: 171-172)

auzită vocea lui Hristos". Hus era foarte aproape de concepția lui Wycliffe atunci când nega faptul că hirotonirea îi făcea chiar și pe preoții păcătoși parte integrantă a Bisericii, însă aceasta nu înseamnă că nega valabilitatea hirotonirii lor. Dușmanii îl acuzaau totuși de donatism, iar, din rîndul susținătorilor săi, mai ales Jakoubek ze Střibra se străduia să-i disocieze teoria de orice implicații de acest fel. În timp ce sublinia faptul că cei fățarnici, fie ei laici sau preoți, nu aparțineau adevăratei Biserici, Jakoubek preciza cu aceeași precizie faptul că „o persoană coruptă din punct de vedere moral poate deține o funcție și o autoritate spirituală și poate boteza și sfinți trupul și sîngele Domnului". Concepția opusă ar fi o sursă de îndoială și confuzie atît pentru preot, cît și pentru popor.

Într-un anumit punct, Hus a depășit teoria augustiniană convențională cu privire la validitate: veșnica dilemă medievală a statutului preotului care și-a obținut treapta preoțească prin simonie. Simonia era o problemă care îi preocupa și pe opozanții lui Hus. Chiar și cei care îi numeau pe husiți „eretici moderni” vedeau că „un om virtuos și cu frica lui Dumnezeu care nu vrea să săvîrșească simonia cu greu poate dobîndi o funcție ecleziastică” și că simoniacii erau pasibili de pedeapsă chiar și cînd săvîrșeau taine valide. Un episcop care știa de un simoniac și nu lua nici o măsură putea fi considerat complice *post factum*. Convins fiind că „sînt foarte puțini preoți care să nu fi fost hirotoniți prin simonie”, Hus refuza plata pentru stihar în cazul tuturor tainelor. El definea simonia ca fiind „intenția conștientă de a cumpăra sau de a vinde ceva de natură spirituală”. Astfel, el îi includea în definiția simoniacului nu doar pe preotul care și-a cumpărat hirotonirea și pe episcopul care și-a dobîndit funcția prin mită, ci și pe laicul care oferea bani în schimbul unor servicii religioase. Încă din Evul Mediu timpuriu simonia fusese o „erezie”; Hus a preluat această denumire, la fel ca și Chelčický, care obișnuia să o numească „cea mai mare erezie dintre toate” – afirmație combătută de Ioan de Ragusa în timpul Conciliului de la Basel. Înaintea sa, un alt teolog antihusit, Gerson, avusese și el obiecții față de identificarea automată a simoniei cu erezia și îi asigurase pe credincioșii preocupați de eficacitatea actelor săvîrșite de un simoniac de faptul că „Hristos, supremul papă, a compensat și compensează în continuare ceea ce le lipsește prelaților în astfel de cazuri”.

În ciuda acestor asigurări privind eficacitatea sacramentală și validitatea obiectivă, Gerson recunoștea că,

Thos. Wal. *Comp. serm.* 1
(Charland 329-330)

Gers. *Serm.* 215 (Glorieux
5:141)

Bart. Pis. *Quad.* 22
(1498:G6v)

Gers. *Remem. agend.*
(Glorieux 6:111); Gers.
Dial. spir. (Glorieux 7:168);
Ant. P. *Conf.* 1.2.2
(1490:14v-15r); Esc. *Can.*
poen. (1491:8r)
Mat. 15,14
Gers. *Aud. conf.* 3:9
(Glorieux 8:10; 12)

Vezi vol. 3, pp. 236-237

Dns. Scot. *Ox.* 4.14.1.14
(Wadding 18:37)

Dns. Scot. *Ox.* 4.16.1.7
(Wadding 18:421)

Gers. *Ep.* 31 (Glorieux
2:134; 141)

Gers. *Vit. spir.* 4 (Glorieux
3:177)

Gers. *Aufer.* 13 (Glorieux
3:304)
Vit. *Furn. Quodlib.* 3.12.1
(Delorme 187-188)

Jac. Vit. *Quodlib.* 1.18
(Ypma 1:216)
Dns. Scot. *Ox.* 4.14.4.5
(Wadding 18:155); Dns.
Scot. *Rep. Par.* 4.14.4.6
(Wadding 24:221)
Mars. *Pad. Def. pac.* 2.6.7
(Previté-Orton 165)

Gers. *Mir. am.* (Glorieux
7:198-199)

Aug. *Ev. In.* 46.6 (CCSL
36:402); Aug. *Bapt.* 4.11.17
(CSEL 51:241)

Mat. 23,2-3
Aeg. Carl. *Pun.* (Mansi
29:901); Henr. Kalt. *Lib.*
praedic. (Mansi
29:1053-1055; 1061); Joh.
Rag. *Auct. conc.* 3 (DRA
15:208); Turr. *Auct.* 1.87
(1563:49v-50r)

dintre toate tainele, pocăința, asemenea propovăduirii, era un caz special. Ea ocupa un loc central, fiind „cea mai importantă și aproape întreaga” resursă spirituală pentru mulți credincioși; așa cum remarcă un teolog franciscan, fiecare dintre cele trei componente ale pocăinței învingea puterea diavolului într-un mod special. În mîinile unui duhovnic priceput și plin de compasiune, pocăința era un mijloc de a-i aduce pe calea cea bună pe cei rătăciți și de a-i mîngîia pe cei nemîngîiați, dar dacă era administrată greșit se distrugea întregul proces. El mai degrabă ar amîna ascultarea spovedaniilor, spunea Gerson, decît să fie „călăuză oarbă orbilor”, care intimidează penitenții. Duns Scotus sublinia că, deși erau necesare, nici una dintre cele trei părți obișnuite ale definiției pocăinței – căința, spovedania și satisfacția – nu constituia esența ei, de vreme ce acestea erau acte omenești; taina pocăinței consta mai curînd în „absolvirea sacramentală”. Forma acestei absolviri, exprimată prin formula „Te dezleg de păcate în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh”, era, spunea Gerson, absolută și necondiționată. Dar dacă, așa cum recunoștea el, „majoritatea celor care spovedesc sînt pasibili de suspendare, abateri de la disciplină ori excomunicare” pentru diferite păcate precum simonia și concubinajul, aceasta reprezenta într-adevăr o problemă pastorală și administrativă. Ideea lui Scotus, potrivit căreia pocăința sau oricare altă taină ștergeau vina în temeiul voinței și hotărîrii lui Dumnezeu, nu făcea altceva decît să adîncească preocuparea legată de întrebarea dacă un preot simoniac sau schismatic era subiectul acestei hotărîri. Scotus negase orice validitate obiectivă a unei absolviri pronunțate de un laic, însă această posibilitate continua să stîrnească interesul în rîndul gînditorilor radicali.

Răspunsul fundamental la provocarea neodonatismului era dublu: o chemare la reformă pentru a aduce realitatea empirică a Bisericii mai aproape de mărturisirea sfințeniei ei cuprinsă în crezuri; dar, între timp, o reafirmare a corectitudinii esențiale a doctrinei augustinienne care spunea că „sfîntul botez, Euharistia și celelalte taine nu își pierd puterea din cauza vieții păcătoase a săvîrșitorilor lor”. Augustin invocase împotriva donatismului cuvintele lui Iisus: „Cărturarii și fariseii au șezut în scaunul lui Moise; deci toate cîte vă vor zice vouă, faceți-le și păziți-le; dar după faptele lor nu faceți, că ei zic, dar nu fac”. Aceste cuvinte au continuat să fie folosite în același scop și în secolul al XV-lea (ca și în secolul al XVI-lea, cînd criticii

Vezi *infra*, p. 306

Conf. Aug. 8.2 (*Bek.* 62)
Gers. Ser. 249 (*Glorieux*
5: 547-549)

Gers. Ser. 249 (*Glorieux*
5: 558); *All. Indoct.* (*Du Pin*
1: 653); *Esc. Gub. conc.* 6.1
(*Hardt* 6: 250); *Dom.*
Domen. Pot. pap. 2.4; 2 ad 4
(*Smolinsky* 114; 159-160)
Gers. Magn. 9 (*Glorieux*
8: 419); *Alv. Pel. Ep.* 11.11
(*Meneghin* 77)

Gers. Pot. eccl. 2 (*Glorieux*
6: 213)

Aug. Tr. Dup. pot. (KRA
8: 490); *Aug. Rom. Ren.*
pap. 10.1 (1554: 11v)

Ges. Aufer. 16 (*Glorieux*
3: 307-308)

Gers. Mod. hab. (*Glorieux*
6: 31)

Et. 5.27

Tbk. Eccl. conc. 2 (*Krämer*
364)

Alv. Pel. Ep. 13.18
(*Meneghin* 117)

Nicol. Cus. Ep. 1 (*Faber*
2-II: 4r)

Nicol. Cus. Conc. cath. 1.5
(*Heidelberg* 14: 50)

Nicol. Cus. Ep. 3 (*Faber*
2-II: 13r)

Reformei le foloseau pentru a susține că despărțirea de Biserică era o greșeală, chiar dacă Biserica era coruptă și când reformatorii protestanți le invocau pentru a se disculpa de acuzația de neodonatism). Alte mărturii biblice veneau din cazul lui Iuda Iscarioteanul. Gerson avertiza clerul să nu se plaseze în „succesiunea apostolică” a lui Iuda, dar folosea acest avertisment și pentru a sublinia că Iuda nu a fost depus din slujire imediat ce a ieșit la lumină înșelăciunea lui; de fapt, Hristos a și mâncat alături de el în noaptea când a fost trădat. Tainele administrate de un preot păcătos își păstrau validitatea datorită „caracterului” său – ceea ce nu se referă la calitățile lui morale (așa cum ar presupune astăzi cuvîntul „caracter”), ci la marca irepetabilă și de neșters pe care botezul, mirungerea și hirotonirea i-au conferit-o, indiferent de calitățile morale.

Prin urmare, „temelia autorității ecleziastice nu este sfințenia” preotului și „nici schisma, nici erezia sau orice alt viciu nu împiedică eficacitatea administrării sfintelor taine”. Tainele sînt sfinte în temeiul instituirii și făgăduinței lui Hristos, Biserica este sfîntă în temeiul instituirii și făgăduinței lui Hristos: „În temeiul multelor ei greșeli ascunse, și mai ales în temeiul rușinoaselor păcate publice, Biserica lui Hristos poate fi văzută ca fiind pătată și plină de zbîrcituri, și totuși din respect față de Hristos, a Cărui mireasă este, ea poate, chiar trebuie, să fie numită catolică, sfîntă și neprihănită în ceea ce privește forma”. Iar Biserica ar merita să fie numită sfîntă, chiar dacă nu ar mai rămîne decît o singură persoană sfîntă în lume. Dacă vreun credincios se îndoia de sfințenia unuia sau a altuia dintre prelați sau papi, era, potrivit lui Nicolaus Cusanus, mai sigur să fie ascultător Bisericii, în ciuda ambiguității, decît să devină total neascultător. Căci Duhul Sfînt dăruia har chiar și prin mijlocirea unui fals preot, de vreme ce nu slujitorul dintre oameni, ci Hristos era cel care împlinea această lucrare a Bisericii prin Duhul Sfînt. „Preoția comună” a Bisericii ca întreg nu putea greși, chiar dacă preoții ca persoane puteau, și o și făceau.

La baza acestei reafirmări de către Nicolaus Cusanus a definiției augustinienne a sfințeniei Bisericii nu se afla doar binecunoscuta idee că numai Dumnezeu știe cine este un membru adevărat și sfînt al Bisericii, ci și o epistemologie mai subtilă. „În această lume a experienței palpabile”, spunea el, „este necesar să emitem o ipoteză, pe baza semnelor văzute, despre însăși Biserica lui Hristos. Prin urmare, această Biserică ipotetică este adevărata

Thos. Wal. *Comp. serm.* 1
(Charland 329-330)

Gers. *Serm.* 215 (Glorieux
5:141)

Bart. Pis. *Quad.* 22
(1498:G6v)

Gers. *Remem. agend.*
(Glorieux 6:111); Gers.
Dial. spir. (Glorieux 7:168);
Ant. P. Conf. 1.2.2
(1490:14v-15r); Esc. *Can.*
poen. (1491:8r)
Mat. 15,14
Gers. *Aud. conf.* 3; 9
(Glorieux 8:10; 12)

Vezi vol. 3, pp. 236-237

Dns. Scot. Ox. 4.14.1.14
(Wadding 18:37)

Dns. Scot. Ox. 4.16.1.7
(Wadding 18:421)

Gers. *Ep.* 31 (Glorieux
2:134; 141)

Gers. *Vit. spir.* 4 (Glorieux
3:177)

Gers. *Aufer.* 13 (Glorieux
3:304)
Vit. Furn. Quodlib. 3.12.1
(Delorme 187-188)

Jac. Vit. *Quodlib.* 1.18
(Ypma 1:216)
Dns. Scot. Ox. 4.14.4.5
(Wadding 18:155); Dns.
Scot. *Rep. Par.* 4.14.4.6
(Wadding 24:221)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.6.7
(Previté-Orton 165)

Gers. *Mir. am.* (Glorieux
7:198-199)

Aug. *Ev. In.* 46.6 (CCSL
36:402); Aug. *Bapt.* 4.11.17
(CSEL 51:241)

Mat. 23,2-3
Aeg. Carl. *Pun.* (Mansi
29:901); Henr. Kalt. *Lib.*
praedic. (Mansi
29:1053-1055; 1061); Joh.
Rag. *Auct. conc.* 3 (DRTA
15:208); Turr. *Auct.* 1.87
(1563:49v-50r)

dintre toate tainele, pocăința, asemenea propovăduirii, era un caz special. Ea ocupa un loc central, fiind „cea mai importantă și aproape întreaga” resursă spirituală pentru mulți credincioși; așa cum remarca un teolog franciscan, fiecare dintre cele trei componente ale pocăinței învingea puterea diavolului într-un mod special. În mâinile unui duhovnic priceput și plin de compasiune, pocăința era un mijloc de a-i aduce pe calea cea bună pe cei rătăciți și de a-i mîngîia pe cei nemîngîiați, dar dacă era administrată greșit se distrugea întregul proces. El mai degrabă ar amîna ascultarea spovedaniilor, spunea Gerson, decît să fie „călăuză oarbă orbilor”, care intimidează penitenții. Duns Scotus sublinia că, deși erau necesare, nici una dintre cele trei părți obișnuite ale definiției pocăinței – căința, spovedania și satisfacția – nu constituia esența ei, de vreme ce acestea erau acte omenești; taina pocăinței consta mai curînd în „absolvirea sacramentală”. Forma acestei absolviri, exprimată prin formula „Te dezleg de păcate în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh”, era, spunea Gerson, absolută și necondiționată. Dar dacă, așa cum recunoștea el, „majoritatea celor care spovedesc sînt pasibili de suspendare, abateri de la disciplină ori excomunicare” pentru diferite păcate precum simonia și concubinajul, aceasta reprezenta într-adevăr o problemă pastorală și administrativă. Ideea lui Scotus, potrivit căreia pocăința sau oricare altă taină ștergeau vina în temeiul voinței și hotărîrii lui Dumnezeu, nu făcea altceva decît să adîncească preocuparea legată de întrebarea dacă un preot simoniac sau schismatic era subiectul acestei hotărîri. Scotus negase orice validitate obiectivă a unei absolviri pronunțate de un laic, însă această posibilitate continua să stîrnească interesul în rîndul gînditorilor radicali.

Răspunsul fundamental la provocarea neodonatismului era dublu : o chemare la reformă pentru a aduce realitatea empirică a Bisericii mai aproape de mărturisirea sfințeniei ei cuprinsă în crezuri; dar, între timp, o reafirmare a corectitudinii esențiale a doctrinei augustiniene care spunea că „sfîntul botez, Euharistia și celelalte taine nu își pierd puterea din cauza vieții păcătoase a săvîrșitorilor lor”. Augustin invocase împotriva donatismului cuvintele lui Iisus : „Cărturarii și fariseii au șezut în scaunul lui Moise ; deci toate cîte vă vor zice vouă, faceți-le și păziți-le ; dar după faptele lor nu faceți, că ei zic, dar nu fac”. Aceste cuvinte au continuat să fie folosite în același scop și în secolul al XV-lea (ca și în secolul al XVI-lea, cînd criticii

Vezi *infra*, p. 306

Conf. Aug. 8.2 (*Bek.* 62)
Gers. Sermon. 249 (Glorieux
5: 547-549)

Gers. Sermon. 249 (Glorieux
5: 558); *Ali. Indoct.* (Du Pin
1: 653); *Esc. Gub. conc.* 6.1
(Hardt 6: 250); *Dom.*
Domen. Pot. pap. 2.4; 2 ad 4
(Smolinsky 114; 159-160)
Gers. Magn. 9 (Glorieux
8: 419); *Alv. Pel. Ep.* 11.11
(Meneghin 77)

Gers. Pot. eccl. 2 (Glorieux
6: 213)

Aug. Tr. Dup. pot. (KRA
8: 490); *Aug. Rom. Ren.*
pap. 10.1 (1554: 11v)

Ges. Aufer. 16 (Glorieux
3: 307-308)

Gers. Mod. hab. (Glorieux
6: 31)

Et. 5,27

Tbk. Eccl. conc. 2 (Krämer
364)

Alv. Pel. Ep. 13.18
(Meneghin 117)

Nicol. Cus. Ep. 1 (Faber
2-11: 4r)

Nicol. Cus. Conc. cath. 1.5
(Heidelberg 14: 50)

Nicol. Cus. Ep. 3 (Faber
2-11: 13r)

Reformei le foloseau pentru a susține că despărțirea de Biserică era o greșală, chiar dacă Biserica era coruptă și când reformatorii protestanți le invocau pentru a se disculpa de acuzația de neodonatism). Alte mărturii biblice veneau din cazul lui Iuda Iscarioteanul. Gerson avertiza clerul să nu se plaseze în „succesiunea apostolică” a lui Iuda, dar folosea acest avertisment și pentru a sublinia că Iuda nu a fost depus din slujire imediat ce a ieșit la lumină înșelăciunea lui; de fapt, Hristos a și mâncat alături de el în noaptea când a fost trădat. Tainele administrate de un preot păcătos își păstrau validitatea datorită „caracterului” său – ceea ce nu se referă la calitățile lui morale (așa cum ar presupune astăzi cuvântul „caracter”), ci la marca irepetabilă și de neșters pe care botezul, mirungerea și hirotonirea i-au conferit-o, indiferent de calitățile morale.

Prin urmare, „temelia autorității ecleziastice nu este sfințenia” preotului și „nici schisma, nici erezia sau orice alt viciu nu împiedică eficacitatea administrării sfințelor taine”. Tainele sînt sfinte în temeiul instituirii și făgăduinței lui Hristos, Biserica este sfântă în temeiul instituirii și făgăduinței lui Hristos: „În temeiul multelor ei greșeli ascunse, și mai ales în temeiul rușinoaselor păcate publice, Biserica lui Hristos poate fi văzută ca fiind pătată și plină de zbîrcituri, și totuși din respect față de Hristos, a Cărui mireasă este, ea poate, chiar trebuie, să fie numită catolică, sfântă și neprihănită în ceea ce privește forma”. Iar Biserica ar merita să fie numită sfântă, chiar dacă nu ar mai rămîne decît o singură persoană sfântă în lume. Dacă vreun credincios se îndoia de sfințenia unuia sau a altuia dintre prelați sau papi, era, potrivit lui Nicolaus Cusanus, mai sigur să fie ascultător Bisericii, în ciuda ambiguității, decît să devină total neascultător. Căci Duhul Sfînt dăruia har chiar și prin mijlocirea unui fals preot, de vreme ce nu slujitorul dintre oameni, ci Hristos era cel care împlinea această lucrare a Bisericii prin Duhul Sfînt. „Preoția comună” a Bisericii ca întreg nu putea greși, chiar dacă preoții ca persoane puteau, și o și făceau.

La baza acestei reafirmări de către Nicolaus Cusanus a definiției augustinienne a sfințeniei Bisericii nu se afla doar binecunoscuta idee că numai Dumnezeu știe cine este un membru adevărat și sfînt al Bisericii, ci și o epistemologie mai subtilă. „În această lume a experienței palpabile”, spunea el, „este necesar să emitem o ipoteză, pe baza semnelor văzute, despre însăși Biserica lui Hristos. Prin urmare, această Biserică ipotetică este adevărata

Nicol. Cus. *Ep.* 1 (Faber 2-II:3v)

Rom. 7,25

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.4 (Heidelberg 14:48)

Mat. 13,47-50

Aug. *Civ.* 18.49 (CCSL 48:647)

Aug. *Petil.* 3.2.3 (CSEL 52:164)

Wil. *Oc. Ben.* 7.1 (Sikes 3:304)

Aeg. Carl. *Pun.* (Mansi 29:891)

Gers. *Or. priv.* (Glorieux 10:136)

Petr. Brun. *Act. conc. Bas.* 26.iii.1432 (CB 2:71)

Biserică în această lume a simțurilor, pe baza cunoașterii limitate a acestei lumi”. Cusanus declara în continuare că „printr-o judecată ipotetică, această Biserică a lui Hristos este privită drept sfântă, chiar dacă cei răi și fățarnicii se amestecă sub semnele ei sacre”. La fel cum mărturisise însuși apostolul Pavel, „Eu însumi, cu mintea mea, slujesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul, legii păcatului”, rămânând totuși membru al Bisericii, tot astfel și Biserica însăși avea dreptul la numele „neprihănită”, chiar dacă, de fapt, „comunitatea este numită uneori întru totul bună, iar alteori întru totul rea”. Augustin comparase Biserica în repetate rânduri cu năvodul din parabola lui Hristos, care adună atât pești buni, cât și pești răi pînă la Judecata de Apoi. Astfel de comparații continuau să arate că răul și binele se amestecă „nu doar în ocean..., ci chiar și într-un năvod”. Uneori, membrii răi ai Bisericii puteau chiar să le fie de folos acesteia și membrilor ei adevărați, ca învățători și interpreți ai Scripturilor.

În orice caz, era mai tolerabil să ai preoți răi în Biserică, atît timp cît ei au fost hirotoniți cum se cuvine, decît să nu ai preoți deloc. Iar pentru moment acestea păreau să fie singurele variante. Chiar și în veacul al XV-lea erau din ce în ce mai mulți cei care nu mai considerau acceptabilă nici una dintre aceste alternative, așa cum reiese limpede din lucrarea *Sfînta Biserică* a lui Chelčický, iar în secolul al XVI-lea, atît numărul mare de dizidenți, cît și accentul pe care aceștia îl puneau pe sfințenia Bisericii aveau să așeze această problemă în centrul programului Reformei.

Armonia catolică

În ciuda unor întrebări răzlețe privind modul cum ar putea Biserica să reziste și să-și păstreze sfințenia chiar dacă nu ar mai rămîne decît un singur credincios adevărat, universalitatea Bisericii în timp și în spațiu era de fapt un element constitutiv al eclezilogiei secolului al XV-lea. Nicolaus Cusanus, care a participat la lucrările Conciliului de la Basel, și-a dedicat cartea sa din 1432-1433, *Armonia catolică*, tocmai acestei universalități. Era, în multe privințe, cea mai profundă prezentare a catolicității din teologia medievală; căci, deși se poate generaliza spunînd că „ideea armoniei universale... este atotprezentă în concepția Evului Mediu”, inclusiv, spre exemplu, armonia în

Aeg. Rom. Eccl. pot. 3.3
(Scholz 160)

Nicol. Cus. Conc. cath. 2.32
(Heidelberg 14:276)

Nicol. Cus. Conc. cath. 2.34
(Heidelberg 14:290)

Nicol. Cus. Doct. ign. 3.12
(Heidelberg 1:158)

Nicol. Cus. Conc. cath. 1.12
(Heidelberg 14:71)

Vezi vol. 1, p. 344

Aug. Parm. 3.4.24 (CSEL
51:131)

Nicol. Cus. Conc. cath. 1.13
(Heidelberg 14:73)

Vezi vol. 2, p. 190
Hinc. R. Opusc. Hinc. L. 20
(PL 126:360)

Nicol. Cus. Conc. cath. 2.1
(Heidelberg 14:94)
Jac. Vit. Reg. chr. 1.4
(Arquillière 122.124); Alv.
Pel. Planc. eccl. 1.63
(1560-75v-76r)

Aeg. Rom. Eccl. pot. 2.6;
2.13 (Scholz 65-67; 117)

Gers. Ep. 49 (Glorieux
2:234)

rîndul îngerilor, totuși Cusanus este cel care a creat primul sistem de gîndire în care „armonia catolică” devenea o temă ce străbătea viața Bisericii, desfășurarea istoriei omenestii, structura universului și însăși firea lui Dumnezeu. Dar, mai ales, însăși existența Bisericii depindea de „armonie”, prin care „Biserica este numită «catolică» în armonie cu Hristos”. Sau, așa cum spunea într-o scriere ulterioară, „atîta vreme cît ne aflăm aici pe pămînt ca pelerini, adevărul credinței noastre nu poate consta în altceva decît în Duhul lui Hristos, ...așa încît să fie diversitate în armonie în unul Iisus”. Nu pare să fi rămas nici un aspect semnificativ legat de doctrina catoliciității Bisericii pe care să nu îl fi prezentat, sau cel puțin atins, în lucrarea sa *Armonia catolică*.

Potrivit lui Cusanus, „adevărata Biserică este aceea care este catolică”. Aceasta însemna că era larg răspîndită și avea să fie răspîndită în lumea întreagă înainte de sfîrșitul veacurilor. Așa cum spusese Augustin că „judecata [universală] a întregii lumi [creștine] este demnă de încredere”, tot astfel și autorul *Armoniei catolice* găsea „în toate momentele de îndoială un refugiu trainic” în „Biserica catolică a adevăratei credințe, care nu se limitează” la vreun spațiu anume, spre deosebire de „sectele schismaticilor sau ale ereticilor”. Catolicitatea Bisericii și a credinței sale presupunea, mai ales, faptul că era răspîndită de-a lungul istoriei și în întreaga lume. „Credința noastră de astăzi”, spunea el, „este în armonie cu acea credință care a fost răspîndită în lume în acele vremuri”; de aceea, era „în mod necesar adevărată, întrucît credința neschimbătoare este una”. Din definiția pe care o dăduse tradiției catolice Hincmar de Reims în secolul al IX-lea, Cusanus invoca cerința ca „întreaga doctrină creștină și orice constituție sau tradiție să fie astfel încît să se afle în armonie cu Biserica universală”. Dubla definiție a catoliciității ca universalitate „în întreaga lume” și ca universalitate „de la începutul pînă la sfîrșitul lumii” aparținea multor altor abordări ale ecleziologiei din această perioadă, în unele dintre acestea catolicitatea devenind argumentul în temeiul căruia se afirma că Biserica nu putea fi cu adevărat catolică dacă nu avea întîietate universală în fața tuturor celorlalte puteri lumești. Deși în mod obișnuit termenul „catolic” ducea cu gîndul la prelați și la cler, el făcea de fapt referire la „adunarea universală a credincioșilor”. Biserica era catolică în temeiul tainei botezului, care era universală în privința efectelor, aducînd laolaltă

Aeg. Rom. Eccl. pot. 2.7
(Scholz 72)

Gr. Arim. Sent. 2.30-33.1.2
(1522-II:111v)

In. 14,6
Nicol. Cus. Conc. cath. 2.34
(Heidelberg 14:290)
Seg. Mod. 46 (Ladner 49);
Seg. Gl. Eug. 2 ap. Seg.
Hist. conc. Bas. 18.40 (MC
3:1155-1156)
Joh. Brev. Tract. 2.1 (Du Pin
1:851-858)

Nicol. Cus. Conc. cath. 2.18
(Heidelberg 14:190-191)

Nicol. Cus. Conc. cath. 2.4
(Heidelberg 14:105-106)
Alv. Pel. Planc. eccl. 1.16
(1560:4v); All. Mat. 2
(Oakley 308)

Vezi *infra*, pp. 167-169

Nicol. Cus. Conc. cath. 2.26
(Heidelberg 14:252-253)

Jac. Mis. Utraq. 1.29 (Hardt
3:490)

Chel. St. vr. 2.15 (Com.
22:270)
Wil. Oc. Op. XC. dier. 124
(Sikes 2:854); All. Indoct.
(Du Pin 1:661); Gers.
Schism. (Glorieux 6:47)
Nicol. Cus. Conc. cath. 1.17
(Heidelberg 14:89-90); Joh.
Rag. Eccl. 1.2.8 (Krämer
379)

Nicol. Cus. Conc. cath. 2.18
(Heidelberg 14:190-191)

Nicol. Cus. Conc. cath. 2.34
(Heidelberg 14:291-292)

toate generațiile și toate clasele sociale. Așa cum recomanda canonul lui Vincențiu de Lerin, adevărata doctrină era ceea ce „Biserica catolică, răspîdită pretutindeni, a înțeles dintotdeauna” a fi adevărat.

Adevărata doctrină catolică, concepută astfel, nu putea nicicînd să o ia pe o cale greșită, căci Hristos, fiind calea și adevărul, a făgăduit să fie veșnic alături de Biserica sa catolică prin urmașii apostolilor. Într-adevăr, dacă s-ar întîmpla ca Biserica să greșească vreodată, atunci ea nu ar mai fi una, sfîntă, catolică sau apostolică. „Indefectibilitatea Bisericii” și infailibilitatea ei ca adevărată Biserică catolică erau consecințele „sprijinului lui Hristos pînă la sfîrșitul veacurilor”. Dacă hotărîrea unui conciliu ecleziastic reflecta buna înțelegere a celor prezenți, aceasta însemna că Duhul Sfînt era autorul unei asemenea armonii; și „cu cît era mai mare armonia cu atît era mai infailibilă judecata”. Căci Biserica universală avea garanția că nu poate greși în materie de credință. Prin urmare, husiții greșeau atunci cînd considerau obligatorie împărtășirea laicilor sub ambele specii, căci aceasta sugera implicit acuzația că majoritatea preoților și episcopilor greșiseră secole de-a rîndul într-o problemă fundamentală precum Euharistia. Husiții, desigur, nu se sfiau să facă tocmai această acuzație, „că o asemenea Biserică [alcătuită din papă, cardinali și episcopi] poate păcătui și greși”, iar conciliile ecleziastice (mai ales cele care îl condamnaseră pe Hus și pe susținătorii lui) greșiseră. Și alții notau faptul că garanția infailibilității se aplica doar chestiunilor de credință, nu și celor legate de fapte. Mai controversată era problema locului infailibilității și a „gradelor” de infailibilitate. Căci promisiunea infailibilității aparținea „Bisericii ca întreg, nu unui anumit membru al ei”, nici măcar papei.

Implicația politică a acestei promisiuni era aceea că, deși nu exista nici o dovadă că vreun conciliu ecleziastic ar fi greșit vreodată în materie de credință și doctrină, totuși „acest privilegiu nu se extinde asupra tuturor sinoadelor locale, nici măcar asupra pontifilor romani”. Autoritatea conciliilor bisericesti și relația dintre autoritatea lor și cea a papei constituiau într-adevăr o problemă politică, deopotrivă ecleziastică și laică, în veacul al XV-lea, avînd în vedere că o serie de concilii reformatoare și susținătorii lor „conciliariști” au abordat problema schismei și a scandalului în sînul Bisericii: Pisa, 1409; Constanț, 1414-1418; Basel-Ferrara-Florența, 1431-1449. În virtutea

Tierney (1955)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.17;
2.20 (Heidelberg 14: 180;
219)

All. *Pot. eccl.* 3.4 (Du Pin
2:958)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.17
(Heidelberg 14: 180); Esc.
Gub. conc. 9.1 (Hardt
6: 299-302); *Seg. Gl. Eug.* 5
apud Seg. Hist. conc. Bas.
18.43 (MC 3: 1171)

Joh. Rag. *Auct. conc.* 3
(DRTA 15: 206-207); Jac.
Cerr. Lib. gest. 3.vi.1416
(Finke 2: 298)

Fr. Per. *Bav. (BPIR 10: 84)*;
Alv. Pel. Ep. 13.12
(Meneghin 109)

Mars. *Pad. Def. pac.* 2.20.2
(Previté-Orton 319)

Mars. *Pad. Def. min.* 12.4
(Brampton 36)

Mars. *Pad. Def. pac.* 2.19.2
(Previté-Orton 313)

Esc. *Gub. conc.* 3 (Hardt
6: 185-186)
Tdrc. Nm. Convoc. (Heimpel
30)

„rădăcinilor” sale intelectuale, teoria conciliilor izvora din presupuziții și folosea metodele dreptului canonic mai curînd decît pe cele ale teologiei doctrinare; cînd teologii luau în discuție chestiunea, ceea ce se întîmpla adesea, autoritățile pe care le citau, chiar și Augustin și alți Părinți ai Bisericii, păreau să vină atît prin intermediul lui Grațian, cît și al lui Petru Lombardul. Cu toate acestea, era tot o chestiune de doctrină, atît ca parte esențială a doctrinei Bisericii, cît și datorită influenței ei asupra autorității doctrinare în general. Cu excepția unor teologi precum Wycliffe și Hus, exista un consens deplin în ceea ce privește doctrina potrivit căreia Biserica universală era desăvîrșită și infailibilă. Însă era acest lucru adevărat în ceea ce privește „un conciliu general, în sensul că se întemeiază pe Sfînta Scriptură”, și era adevărat în privința papei?

„Un conciliu universal... reprezintă Biserica universală”: aceasta era premisa fundamentală care determina răspunsul. Catolicitatea Bisericii se exprima și se manifesta sub forma conciliului universal, așa încît Conciliul de la Constanț „își atribuia această reprezentare a Bisericii universale” și atît Conciliul de la Constanț, cît și cel de la Basel își începeau unele dintre decrete cu formula: „Preasfîntul conciliu general, reunit în mod legitim întru Duhul Sfînt, reprezentînd Biserica universală”. Deși concluziile pe care Marsilius de Padova le-a tras de aici atît în privința Bisericii, cît și a statului erau extrem de controversate, și, în ochii unora, chiar eretice, definiția pe care a dat-o el conciliului general în *Apărătorul păcii* ar fi fost acceptată pînă și de adversarii lui: „Un conciliu general al creștinilor... ori al celor cărora această autoritate le-a fost acordată de comunitatea universală (*universitas*) a creștinilor credincioși”, prin reprezentanți ai tuturor provinciilor și comunităților însemnate ale lumii creștine. Pentru Marsilius aceasta implica, în mod necesar, faptul că „nici un conciliu nu poate sau nu trebuie să fie numit general dacă nu a fost convocată așa cum se cuvine întreaga Biserică greacă a credincioșilor”. Dacă era cu adevărat universal, un astfel de conciliu general avea dreptul să revendice „îndrumarea specială și revelația Duhului Sfînt”.

Însă, deși conciliile „nu fuseseră niciodată atît de necesare... ori atît de folositoare Bisericii lui Dumnezeu cum sînt acum”, trecuse „foarte mult timp de cînd nu se mai ținuse un conciliu general în Biserica romană”. Îndelungata neglijare a conciliului general ca instrument de

Gers. *Pot. eccl.* 8 (Glorieux 6:225); Matt. *Crac. Squal.* 18 (Walch 1-I:79)
 CCons. (1414-1418) 39. (Alberigo-Jedin 438-439)
 Jac. *Parad. Sept. stat.* (Goldast 2:1574); Esc. *Avis.* (CB 1:215); Petr. *Brun. Act. conc. Bas. pr.* (CB 2:2);
 Prael. *Germ. Ep.* 18.vii.1541 (CT 4:198)
 Seg. *Gl. Eug.* 7 ap. Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.45 (MC 3:1176); Paul. III. *Init.* (CT 4:229)

Apud Henr. Lang. *Cons. pac.* 12 (Hardt 2:24-25)

Ambr. *Trav. Ep.* 15.3
 (Martène-Durand 3:497)

Ambr. *Trav. Ep.* 13.3
 (Martène-Durand 3:448)

Ambr. *Trav. Ep.* 4.2; 4.3
 (Martène-Durand 3:86; 87)
 Vezi vol. 1, pp. 272-273; vol. 2, p.54
 Turr. *Auct.* 1.63-64
 (1563:42v-43r); Joh. Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 420; 427); Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.5 (Heidelberg 14:110)
 Aug. *Bapt.* 2.3.4 (CSEL 51:178)
 Gers. *Serm.* 241 (Glorieux 5:475); Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.5 (Heidelberg 14:111); Turr. *Auct.* 2.17 (1563:58r); Seg. *Gl. Eug.* 7 apud Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.45 (MC 3:1180-1181)

Gers. *Mat. schism.* (Glorieux 6:83)

guvernare a Bisericii era „cea mai gravă dintre toate nenorocirile din Biserică” din trecut și prezent. Conciliul de la Constanț a încercat să îndrepte această greșală prin decretul din 9 octombrie 1417, intitulat *Frequens*, în care se cerea convocarea unor concilii în mod regulat; acest decret avea să fie invocat de către susținătorii conciliilor de-a lungul secolelor al XV-lea și al XVI-lea. Însă desuetudinea condusese la confuzie în ceea ce privește autoritatea unui conciliu; iar pe unii îi determina chiar să susțină că, dacă conciliul fusese un mijloc necesar în Biserica primelor veacuri, întrucât aceasta nu dobândise încă panopia de legi și decrete care existau din belșug în Biserica modernă, totuși acum vremurile se schimbaseră, iar conciliul general își pierduse utilitatea. Ca rezultat al acestei neglijări, concepția istorică asupra conciliului era în mare parte necunoscută și trebuia reconstituită din documente. Datorită acestei renașteri generale a interesului istoric în veacul al XV-lea, cercetarea primelor concilii ecumenice s-a bucurat de o nouă atenție; spre exemplu, Ambrozio Traversari a studiat un codex cuprinzând *Hotărârile* acelor concilii, oprindu-se îndeosebi asupra unui manuscris în care erau incluse hotărârile primului Conciliu de la Niceea precum și asupra unui alt manuscris cuprinzând hotărârile Conciliului de la Calcedon și ale celui de-al treilea Conciliu de la Constantinopol. În felul acesta, statutul așa-numitului „sinod tilhăresc” ținut la Efes în 449 putea deveni ocazia perfectă pentru a lua în considerare cum chiar și un sinod convocat de un împărat, la care au fost prezenți reprezentanții papei, a ajuns pînă la urmă să fie considerat nelegitim. Din cercetarea istoriei conciliilor reieșea limpede că, așa cum spusese Augustin, „conciliile cu puteri depline, reunite în numele întregii lumi creștine, ...sunt adesea corectate de cele care le urmează, cînd... se descoperă ceva ce nu fusese cunoscut înainte”. Era de asemenea evident, potrivit lui Gerson, că aceste concilii generale ale vechii Biserici nu reușiseră să întrunească votul tuturor părților aflate în conflict la vremea lor, și că prin urmare nu era de așteptat un astfel de asentiment general nici în privința conciliilor din veacul al XV-lea.

Cîțiva ani mai tîrziu, pe cînd se afla în desfășurare Conciliul de la Constanț, Gerson avea să-și vadă confirmată această idee și avea să-și întemeieze pe istoria primelor veacuri creștine observația potrivit căreia au existat epoci cînd numai doi sau trei teologi aveau dreptate, în vreme ce majoritatea se înșelau, însă această „mulțime a

Gers. *Jur. episc.* 6 (Glorieux 6:177)

Gers. *Auct. conc.* 5.1 (Glorieux 6:115)

Gers. *Schism.* (Glorieux 6:47); Gers. *Serm.* 212 (Glorieux 5:89)
Seg. *Neutr.* 1.1 (DRTA 14:369)

Gers. *Sens. lit.* (Glorieux 3:336)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.15 (Heidelberg 14:171-172);
Seg. *Diff.* 4 (DRTA 13:820-821)

Vezi vol. 1, pp. 275-276
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.4 (Heidelberg 14:106)

Cipr. *Ep.* 66.8 (CSEL 3:732)

Rom. 3,3

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.14 (Heidelberg 14:77-78)

Esc. *Gub. conc.* 7 (Hardt 6:269-286)

Joh. Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 419-420)

Car. Mal. *Ep.* 25.vii.1415 (Finke 3:347); Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.25 (Heidelberg 14:246-247); Seg. *Mod.* 124 (Ladner 79)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.21.7 (Previté-Orton 334)

fost în cele din urmă biruită de o mînă de catolici”. Aceasta nu invalida totuși autoritatea conciliilor, ci o confirma; căci, „atît timp cît stă în picioare legea lui Hristos, nu este cu putință ca un conciliu general, Biserica universală reunită așa cum se cuvine, să greșească în aflarea adevărurilor de credință”. Hristos, în calitate de conducător al Bisericii, a făgăduit ajutorul special al Duhului Sfînt în chestiunile mai presus de cunoașterea omenească; în aceste chestiuni, conciliul nu putea greși, cu toate că putea face greșeli în chestiuni factice, care erau supuse cercetării omenești. Căci, „dacă nu putem crede un conciliu general, atunci pe cine mai putem crede?”. Hotărîrile unui conciliu în materie de credință și doctrină, care erau rezultatul ajutorului special primit din partea Duhului Sfînt, aveau o autoritate „cu nimic mai prejos” de cea a Crezului apostolilor. Tot în temeiul a ceea ce „aflăm că s-a petrecut în toate conciliile”, Nicolaus Cusanus afirma că „nici o concluzie, mai ales în chestiuni de credință, nu poate fi sigură dacă voturile nu sînt unanime”. Conciliul de la Calcedon, din 451, era cel mai bun exemplu de cum se putea dobîndi o astfel de unanimitate și cum se putea asigura în cele din urmă victoria majorității ortodoxe. În ciuda cazurilor cînd majoritatea teologilor susținuseră la un moment dat o poziție contrară față de ceea ce avea să devină învățătura oficială a Bisericii ortodoxe, parafraza lui Ciprian a întrebării apostolilor, „Ce dacă unii s-au îndepărtat de la credință?” era o afirmare a „regulii infailibile că majoritatea păstrează întotdeauna credința și adevărul legii”.

Totuși, istoria conciliilor din primele veacuri creștine ridică o întrebare suplimentară asupra căreia diferitele grupări din secolul al XV-lea nu reușeau să se pună de acord: Cine ar trebui să convoace un conciliu general? O întrebare înrudită – dar nu identică – era: Cine avea autoritatea să dizolve un conciliu general? Căci sursele istorice arătau că primele opt¹ concilii ecumenice au fost convocate și prezidate de împărați, nu de către papi sau alți episcopi. Apărătorul prerogativelor dimensiunii temporale a treburilor ecleziastice se inspira din istorie pentru a dovedi că „reunirea sau convocarea unui conciliu... ține exclusiv de autoritatea magistratului laic”. Conciliariștii

1. În istoriografia apuseană, cel de-al VIII-lea conciliu ecumenic este considerat Conciliul al IV-lea de la Constantinopol, din 869. Este ultimul conciliu care s-a ținut în Răsărit (n. trad.).

All. Ext. Schism. (Du Pin 2:112); All. Ser. 2 (1490:T1r)

Vezi vol. 1, p. 763

Gr. M. Ep. 9.156 (MGH Ep. 2:158)

Hinc. R. Opusc. Hinc. L. 20 (PL 126:362)

Ioan Maur. Prop. Const. (Mansi 28:33)

Gers. Auct. conc. 3.1 (Glorieux 6:115); Gers. Vit. spir. 3 (Glorieux 3:153-154)

Heimpel (1932) 126

Tdrc. Nm. Mod. (QMR 3:39); Lud. Pal. Resp. (Finke 1:243-244); Esc. Gub. conc. 7 (Hardt 6:272-273)

Apud Joh. Rag. Bas. conc. 27 (MC 1:166)

Aeg. Rom. Ren. pap. 24.1 (1554:31r)
Aug. Tr. Pot. coll. (KRA 8:501); Alv. Pel. Planc. eccl. 1.20 (1560:4v)

Turr. Auct. 2.8-9 (1563:56v-57r)

Joh. Pal. Hist. (Mansi 31:197-206)

care refuzau să meargă atât de departe evidențiau totuși faptul că acele „concilii generale”, despre care se vorbește în Faptele Apostolilor, „au fost convocate prin consensul general al Bisericii, nu doar prin autoritatea lui Petru”. Toate acestea păreau să fie în antiteză față de poziția deja exprimată de către papa Grigore I, potrivit căreia „fără autoritatea și consimțământul scaunului apostolic, nici una dintre hotărârile [unui conciliu] nu are caracter obligatoriu”, ceea ce condusesese la afirmația medievală conform căreia „conciliile universale sînt convocate mai ales prin autoritatea scaunului apostolic”, afirmație ce continua să se bucure de susținere în rîndul grupării papale participante la concilii. Conciliariștii moderați din veacul al XV-lea, reafirmînd drepturile conciliului general, încercau să facă un compromis recunoscînd că „de regulă [un conciliu al] Bisericii universale trebuie să fie reunit prin autoritatea papei”, dar că, în cazuri speciale, alți credincioși puteau să-și asume răspunderea de a face acest lucru.

Schisma devenise un astfel de caz special la începutul secolului al XV-lea. „Pentru D'Ailly, în 1380, este mai presus de orice îndoială faptul că acel conciliu general pe care îl solicita avea să reprezinte, împreună cu (adevăratul) papă francez, Biserica universală... Cu totul diferită este... situația anului 1410, cînd Dietrich se îndreaptă către o soluție ignorîndu-l complet pe papă”. Motivul acestei diferențe, așa cum l-a formulat Dietrich de Nieheim însuși, era acela că „atunci cînd problema este depunerea papei, blamarea lui și limitarea puterii sale, nu se cuvine sub nici o formă ca el să fie cel care să convoace un conciliu general.” Așa cum se spunea într-o formulare anonimă care circula cu puțin timp înainte de reunirea Conciliului de la Basel, „Cînd papa sau cardinalii refuză să convoace un conciliul general la momentul stabilit, ori încearcă să-l împiedice, ei ar trebui să fie condamnați ca partizani ai ereziei”. În primii ani ai veacului al XIV-lea se pusese întrebarea în ce consta autoritatea papalității după moartea papei și înainte să fie ales urmașul acestuia. Răspunsul obișnuit era că cel puțin o parte din autoritate revenea colegiului cardinalilor, însă cu mențiunea că „acest colegiu nu poate face întocmai ceea ce poate face cît timp papa este în viață sau ceea ce un papă în viață poate face”. Acum, ceea ce făcea ca problema autorității relative a conciliului și a papei să fie atât de urgentă nu era doar moartea unui anumit papă, ci mai ales schisma dintre doi sau chiar trei pretendenți la ocuparea Sfîntului Scaun, cu alte cuvinte agonia papalității înseși.

„Însă cred că nu poate fi nici urmă de îndoială că un conciliu universal întrunit așa cum se cuvine, adică, unul care reprezintă Biserica catolică universală, se află deasupra patriarhilor și a pontifilor romani”, scria Cusanus. Dacă a fost bine ca apostolul Pavel să i se împotrivescă apostolului Petru „pe față” atunci când acesta din urmă a greșit, se cuvenea cu atât mai mult ca un conciliu universal să se opună succesorului apostolului Petru. Opoziția apostolului Pavel față de Petru implica faptul că „deplinătatea puterii se află în mâinile papei, însă doar dacă acesta nu greșește; totuși atunci când greșește, conciliul trebuie să-l corecteze”. De asemenea opoziția în cauză presupunea, în concepția lui Lorenzo Valla, faptul că era legitimă o cerțare critică a așa-numitei Donații a lui Constantin. În plus, vina lui Petru fusese „minimă” în comparație cu cea a „papilor noștri” din veacul al XV-lea. Urmînd exemplul apostolului Pavel, ai cărui succesori erau ca învățători ai lumii, cardinalii Bisericii aveau dreptul să i se opună papei, așa cum recunoscuse chiar și un susținător al infailibilității papale; iar acest lucru îl puteau face prin convocarea unui conciliu. Puterea cheilor conferită lui Petru de către Hristos fusese dată Bisericii, nu lui Petru; de aceea, „Biserica nu există pentru papă, ci papa există pentru Biserică și nu spunem: «Cred în papă», ci «în sfînta Biserică catolică»”. Deși era corect ca pentru hotărîrile unui conciliu în chestiuni legate de credință și doctrină să fie nevoie de ratificarea papei, nu era mai puțin corect să fie nevoie de ratificarea conciliului pentru ca o epistolă papală să primească titlul și autoritatea unei „epistole apostolice”. Era imposibil ca atât papa, cît și conciliul să greșească în chestiuni de credință și doctrină, însă papa nu era infailibil în afara conciliului.

Cu toate acestea, Cusanus afirma că cea mai sigură cale spre infailibilitate era „să fii în comuniune cu” papa, deși recunoștea că papi precum Liberius și Honorius I fuseseră „ispitiți de eroarea schismatică”. Rezolvarea acestei anomalii stătea într-o distincție, asemănătoare celei făcute de Gerson, între papă și papalitate: „Papa este una”, spusese Francesco Zabarella, președinte al Conciliului de la Constanț, „însă scaunul apostolic este alta... Căci acesta din urmă nu poate greși”. Mai exista o distincție similară între titlul de „pontif suprem” și cel de „pontif roman”, chiar dacă prin hotărîre divină cele două titluri erau reunite într-o singură persoană; numai grație primului titlu avea Biserica Romei dreptul de a fi numită

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.17
(Heidelberg 14:180)

Gal. 2,11
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.20
(Heidelberg 14:219); Seg.
Gabr. 1 (*DRTA* 14:349);
Seg. *Gl. Eug.* 1 apud Seg.
Hist. conc. Bas. 18,39 (Hardt
6:157); Jac. *Parad. Sept.*
stat. (Goldast 2:1571); Esc.
Gub. conc. 1.2 (Hardt 6:157)
Vezi vol. 1, p. 36

Zab. *Schism.* (Schard 703)

Vall. *Don. Const.* 1.3 (*MGH*
QGMA 10:58)

Tdrc. *Nm. Mod.* (*QMR* 3:87)

Oliv. *Ren. pap.* (*AFH*
11:356)
All. *Pot. eccl.* 1.3; 3.4 (Du
Pin 2:935; 959)

Iul. Ces. *Disp. Bas.* (Mansi
30:655)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.15
(Heidelberg 14:170-171)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.11
(Heidelberg 14:142)

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber
2-II:8v)
Vezi vol. 2, pp. 95-96
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.14
(Heidelberg 14:77); Seg.
Prop. sec. 2 apud Seg. *Hist.*
conc. Bas. 17.12 (*MC* 3:590)
Vezi *supra*, p. 125

Zab. *Schism.* (Schard 700);
Oliv. *Ren. pap.* ad 5 (*AFH*
11:359)

All. Leg. (Du Pin 1:668-669)

All. Pot. eccl. 3.1 (Du Pin 2:949)

Alv. Pol. Planc. eccl. 1.54
(1560:47v-48r)

Krämer (1980) 315

Franzen (1964) 69

Tierney (1972) 243

Guid. Terr. Quaf. Luca 11,52
(1631:373)

Guid. Terr. Mag. infall.
(Opetex 2:16); Turr. Auct.
1.9; 1.60 (1563:7v-8r;
41v-42r)

Guid. Terr. Mag. infall.
(Opetex 2:20)
Guid. Terr. Quodlib. 4.11
(Xiberta 319-320); Petr. Pal.
Pot. pap. 1.2.B.2 (Stella
128-129)

Guid. Terr. Mag. Infall.
(Opetex 2:16-17)

capul tuturor Bisericilor. Cel de-al treilea titlu al papei era acela de „conducător al conciliului general”, care reprezenta Biserica universală. În sînul acestei „întreite Biserici” (*triplex ecclesia*), asupra căreia prezida papa, era așadar necesar să fie făcută o distincție fără a se face o separare. Era totuși posibil ca această distincție între Biserica universală și Biserica romană să fie făcută în așa fel încît să se precizeze că, într-un alt sens, expresia „Biserică universală” putea să însemne „acea Biserică care are în subordine toate celelalte Biserici, și în această accepțiune numai Biserica romană poate pretinde titlul de «Biserică universală»”; în acest temei, papa devenea „ierarhul suprem și monarhul întregii Biserici luptătoare, cel căruia fiecare suflet trebuie să i se supună”.

Aceasta este doar o ilustrare a „importanței acordate conciliaristilor de un apărător și teoretician al papalismului” în argumentația sa, precum și o ilustrare a paradoxului potrivit căruia papalitatea „era în primejdie, mai ales ca urmare a teoriei papale și nu putea fi salvată decît prin teoria conciliară”. „Într-adevăr, în această chestiune, se manifesta o convergență izbitoare” între gîndirea partizanilor infailibilității papale și cea a adversarilor lor. Aceleași argumente puteau, cu cîteva ajustări, să susțină ambele cazuri. „În chestiuni legate de credință și morală”, scria Guido Terrena, unul dintre primii apărători ai infailibilității, „Biserica a fost întotdeauna călăuzită de sfatul Duhului Sfînt atunci cînd și-a formulat definițiile”. Totuși, el nu se limita la a trage de aici concluzia obișnuită potrivit căreia „acolo unde sînt adunați (*congregantur*) suveranul pontif și colegiul cardinalilor sau un conciliu general în numele Domnului și în numele credinței Lui, acolo este și Hristos, care este adevărul fără greșală”; însă chiar în următoarea propoziție el înlocuiește pluralul „sînt” cu singularul, declarînd că „în determinarea lucrurilor care țin de credință papa este îndrumat (*dirigatur*) de către Duhul Sfînt, și Duhul Sfînt vorbește în el”. Pe baza afirmațiilor biblice și patristice cu privire la desăvîrșirea Bisericii, el considera că „autoritatea imuabilă și invariabilă a Bisericii catolice... se află în mod universal, după Hristos, doar în suveranul pontif și în nici o altă persoană particulară”. Aceasta nu-i dădea, spre exemplu, papei dreptul de a-l absolvi pe un păcătos care nu se căia; însemna însă că „papa, de a căruia autoritate depinde determinarea și afirmarea adevărurilor de credință, nu poate (*non possit*) greși”.

Xiberta (1932) 228

Guid. Terr. Mag. infall.
(Opeltex 2: 21-27)

In. III. Serm. div. 2 (PL
217: 656)
Wil. Oc. Pot. pap. 1.9; 1.10
(Sikes 1: 39-40; 42-43)
Corp. jur.: Decr. Grat. 40.6
(Friedberg 1: 146)
Petr. Pal. Pot. pap. 1.3.3
(Stella 195); Wyc. Apost. 1
(WLW 12: 1); Henr. Lang.
Cons. pac. 13 (Hardt 2: 29);
Matt. Crac. Squal. 1.22
(Walch 1-1: 93); Târc. Nm.
Not. (Finke 3: 137); Joh.
Maur. Prop. Const. (Mansi
28: 32); Joh. Pal. Quaest.
par. (Döllinger 424-426);
Dom. Domen. Pot. pap. 1 ad
6 (Smolinsky 93)
Alv. Pel. Planc. eccl. 1.55
(1560: 5v)

Alv. Pel. Ep. 13.3 (Meneghin
97)

Alv. Pel. Planc. eccl. 1.34
(1560: 6r); Conr. Meg. Wil.
Oc. 8 (BPIR 10: 373); Fr.
Per. Bav. (BPIR 10: 81)

Ioan Par. Pot. 13 (Leclercq
215)
Corp. jur.: Decr. Grat. 19.9
(Friedberg 1: 64)
Dant. Inf. 11.8-9; Seg. Gl.
Eug. 4 ap. Seg. Hist. conc.
Bas. 18.42 (MC 3: 1167);
Turr. Auct. 1.67 (1563: 43v)

Vezi vol. 2, pp. 181-182
Rog. Cath. Doct. 19.7 (PS
40: 181)
Joh. Brev. Tract. 3.2 (Du Pin
1: 885-886)
Vezi *infra*, p. 367
Ioan Par. Pot. 19 (Leclercq
235); Esc. Gub. conc. 1.2
(Hardt 6: 153)
Hs. Svat. 4 (Hrabák 34);
Seg. Mod. 76 (Ladner 59)

Vezi *supra*, p. 134

Dar dacă prin astfel de afirmații Guido Terrena „formulează splendid adevărurile care cinci veacuri mai târziu aveau să fie definite de Conciliul de la Vatican” din 1870, el trebuia de asemenea să se confrunte, așa cum avea să o facă și Conciliul de la Vatican din 1870, cu dilema care s-ar fi ridicat dacă însuși papa s-ar fi dovedit eretic. Chiar și papa Inocențiu al III-lea, în al cărui pontificat papalitatea atinsese culmea puterii, seculare și spirituale, considera un principiu de credință necesar ca „doar în temeiul unui păcat săvârșit împotriva credinței pot să fiu judecat de Biserica”; el a fost de fapt acuzat de erezie de unii critici, însă fără nici un rezultat. Un pasaj celebru din compilația de drept canonic realizată de Grațian luase în discuție situația neprevăzută a unui papă care se face vinovat de erezie, iar în veacurile al XIV-lea și al XV-lea tocmai acest pasaj din Grațian, și nu problema reală a infailibilității papale, a fost cel care a pus bazele debaterii. Un susținător franciscan al papalității din veacul al XIV-lea, care era sigur că scaunul lui Petru „nu s-a îndepărtat niciodată de la credința catolică”, afirma că nici măcar păcatul ereziei nu îl putea văduvi pe papă de autoritatea pe care o deținea, dacă era dispus să accepte să fie corectat; însă recunoștea că dacă un astfel de papă refuza să fie corectat și refuza să cedeze, colegiul cardinalilor avea dreptul să-i retragă susținerea și să aleagă un alt papă, iar un conciliu general avea dreptul să-l condamne ca eretic. Unii erau dispuși să meargă și mai departe: atunci când cardinalii și conciliul nu erau capabili să aplaneze conflictul, se impunea ca ei să invoce intervenția împăratului.

Colecția de legislație canonică cuprindea și cazul presupusei erezii a papei Anastasius al II-lea din secolul al V-lea, care continua să slujească drept principal exemplu negativ istoric pe această temă, deoarece se pare că de-abia în veacul al XV-lea au început să iasă la iveală detaliile îndelung neglijate ale cazului papei Honorius; însă, odată ieșite la iveală, ele au oferit materie primă și atacurilor protestante la adresa infailibilității papale. Pe baza celor legate de Anastasius și de alți cîțiva, teologii vorbeau despre „anumiți papi găsiți nevrednici și vinovați de erezie și depuși pe drept”. Însă printre ceilalți cîțiva papi, înscriși pe lista presupușiloreretici care au stat pe tronul lui Petru, se afla și Ioan al XXII-lea. Acțiunile lui, începînd din 1316, îndreptate împotriva doctrinei sărăciei susținută de franciscanii spirituali, au devenit, pentru diferiți

Will. Oc. *Brev.* 3.15 (*MGH Sch* 8: 137-140); Will. Oc. *Op. XC. dier.* (Sikes 2: 840)

Aug. *Trin.* 1.8.17 (*CCSL* 50: 50)
Ioan XXII. *Serm.* 15.xii.
1331 (Dykman 140)

Gers. *Joh. Mont.* (Glorieux 10: 12)

Wil. Oc. *Jn.* 2 (Sikes 3: 34-37)

Eac. *Gub. conc.* 1.2 (Hardt 6: 142-146)

McGinn (1980) 155-173

2Tes. 2,3 (Vulg.)
Henr. Lang. *Tel.* 22 (Pez 1-II: 532); Jac. *Parad. Sept. stat.* (Goldast 2: 1574)

Nicol. Cus. *Ult.* (Heidelberg 4: 95)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 5.8 (Davis 464); Tdr. Nm. *Invect.* 6 (Hardt 2: 301); Tdr. Nm. *Mod.* (*QMR* 3: 25)
Wyc. *Serm.* 2.9; 4.22 (*WLW* 9: 66; 13: 195); Hs. *Ecc.* 13.C (Thomson 103); Hs. *Sanct.* 34.1; 34.12 (Flajshans 3: 137; 146); Jac. *Mis. Zjev.* 4: 4 (*Pram.* 18: 196); Chel. *Boj.* (Petrú 40); Chel. *Post.* 17; 29; 31 (*Com.* 14: 253; 407; 428-429)
Civ. Prag. *Ep.* xi. 1431 ap. Joh. Rag. *Boh.* (*MC* 1: 153)

apărători ai cauzei spirituale, și mai ales pentru William Ockham, o dovadă a faptului că papa era eretic. Aceasta s-a confirmat atunci când papa Ioan, într-o predică din 15 decembrie 1331, și-a exprimat credința că „sufletul despărțit de trup [la moarte] nu are acea vedere a divinității care este răsplata sa deplină, potrivit lui Augustin, și nu va avea [această vedere] pînă la înviere”. Cu toate că a retractat aceste idei într-o declarație oficială trei ani mai târziu, el a fost între timp condamnat de către teologi a căror ortodoxie era incontestabilă; iar Ockham nu va accepta explicația că Ioan al XXII-lea prezentase astfel de opinii doar „ca pe învățături ale altora” (*recitando*), ci va insista asupra faptului că papa le afirmase ca pe propriile sale opinii.

Implicațiile de drept canonic în cazul unui papă vinovat de erezie au permis clasificarea ecleziologilor din veacul al XV-lea în trei grupări: cei care susțineau că papa „nu poate fi reformat, judecat sau condamnat de un sfînt conciliu general nici chiar pe motive de erezie”; cei care erau de acord cu o astfel de condamnare, dar numai pe motive de erezie; și cei care extindeau autoritatea conciliului universal asupra papei pentru a include „toate chestiunile legate de credință sau de condiția Bisericii universale”. Însă această clasificare a diferitelor opinii nu includea o altă interpretare a papalității, care, plecînd de la viziunea dualistă a „papei ca înger și a papei Antihrist”, vedea în papă împlinirea profețiilor din Noul Testament despre „omul nelegiuirii, fiul pierzării” care avea să vină înainte de sfîrșitul veacurilor. Langenstein considera că „nu va avea loc o reformă semnificativă a Bisericii” decît după venirea lui Antihrist, iar eshatologia lui Nicolaus Cusanus cuprindea viziunea unei persecuții și a unei apostazii generale depline, așa încît pînă și urmașul lui Petru avea să cadă în fața puterii „spiritului satanic al lui Antihrist”; iar apoi avea să urmeze renașterea Bisericii. Una dintre consecințele schismei a fost aceea că pînă și cei care ar fi fost îngroziți la gîndul de a pune semnul egalității între papă și Antihrist s-au trezit folosind cuvîntul pentru a-l desemna pe celălalt pretendent la tronul lui Petru, pe care îl considerau ilegitim. Însă pentru Wycliffe și pentru Hus și susținătorii lui, nu „antipapa” era Antihristul, ci însuși papa. „Hristos domnește, Antihrist va fi zdrobit” era deviza lor, care avea să reapară în polemicile reformatorilor din veacul al XVI-lea.

Nevoia de catolicitate era totuși atît de fundamentală și de puternică, încît nu se putea îngădui ca ea să fie

Rog. Cath. Doct. (PS 40)
Calv. Inst. (1559) 4.1.2
(Barth-Niesel 5: 4)

Vezi vol. 1, p. 213-215

Chem. Exam. CTrid. 2.4.7
(Preuss 327)

viciată nici măcar de negarea evidentă a acesteia prin sciziunile Reformei. Un apologet al anglicanismului își intitula apologia *Doctrina catolică a Bisericii Angliei*; Jean Calvin dedica o mare parte din *Instituții* temei „sfintei Biserici catolice” ca mijloc al harului; iar teologul luteran Martin Chemnitz, în replică față de Conciliul de la Trident, folosea canonul lui Vincențiu de Lerin, „ceea ce s-a crezut din totdeauna, pretutindeni și de către toți”, în sprijinul afirmației potrivit căreia pentru ca o doctrină să fie „catolică” și, prin urmare „necesară”, ea trebuie să aibă la temelie „fie cuvîntul, fie exemplul lui Hristos și al apostolilor” așa cum apar în Scriptură.

În apărarea ascultării apostolice

Ef. 2, 20

Tdrc. Nm. Mod. (QMR 3: 91)

Tdrc. Nm. Mod. (QMR
3: 109)
Tom. Kemp. Soliloq. 21
(Pohl 1: 310)

Gers. Petr. Lun. 1.8
(Glorieux 6: 267)

Așa cum aveau să reliefeze încă o dată controversele Reformei din veacul al XVI-lea, primele trei atribute ale Bisericii din formularea crezului se reduceau pînă la urmă la un al patrulea; căci chestiunea fundamentală în fiecare dintre ele rămînea natura și locul autorității în Biserică. Dat fiind că Biserica era zidită „pe temelia apostolilor și a proorocilor”, considerarea a ceea ce făcea ca Biserica să fie unică, ori sfîntă, ori catolică a condus la întrebarea: ce o făcea să fie apostolică? Deși se dorea să fie una, „însăși Biserica apostolică” era acum „sfîșiată de schismă”; dacă păcatul simoniei nu avea să fie complet eradicat, sfînțenia Bisericii se afla în primejdie, iar Biserica „nu va fi apostolică, ci apostatică”; „apostolii, ca vestitori ai lui Hristos”, erau „întemeietorii credinței catolice”, și de aceea „Biserica este numită «catolică», adică, universală și apostolică”.

Din păcate, răspunsul la întrebarea ce anume făcea ca Biserica să fie și să rămînă apostolică era la fel de greu de dat ca și cel legat de întrebarea: ce o făcea să fie una, sfîntă ori catolică. În 1462, Gabriel Biel își încheia tratatul intitulat *În apărarea ascultării apostolice*, în care susținea că ascultarea, pe care o definea cu altă ocazie ca fiind esența desăvîrșirii în această viață și esența fericirii în viața de dincolo, ar trebui să fie mai deplină acum decît în Vechiul Testament, idee pe care o punea pe același plan cu regula potrivit căreia chiar și cei care se îndoiau de justetea unui act papal sau a altuia erau „nevoiți pentru mîntuirea lor să dea ascultare scaunului apostolic”. Cu toate că o astfel de identificare nu era nici pe departe unanim acceptată de ecleziologia veacului al XV-lea, era

Gabr. Bl. Can. miss. 82.C
(Oberman-Courtenay 4: 49)
Gabr. Bl. Obed. apost. 1.6
(Oberman-Zerfoss 108)

Gabr. Bl. Obed. apost. 2.1
(Oberman-Zerfoss 154)

Vall. *Prof. rel.* (MPPR
6: 311)

Ioan Pal. *Quaest. par.*
(Döllinger 414-441)

Tbk. *Neutr.* 3.F (DRTA
16: 564)

Joh. Rag. *Auct. conc.* 2
(DRTA 15: 205)

Seg. *Gl. Eug.* 3 apud Seg.
Hist. conc. Bas. 18.41 (MC
3: 1162- 1163)

Vezi supra, p. 134
Oliv. *Ren. pap.* (AFH
11: 351); Ang. *Clar. Ep.* 3.10
(ALKGMA 1: 555); Ang.
Clar. Alv. Pel. 33; 67;
166-171 (AFH 39: 104; 120;
171-173)

Aeg. *Rom. Eccl. pot.* 3.12
(Scholz 209)

Henr. Kalt. *Lib. praedic.*
(Mansi 29: 977)

Ha. *Err.* 4 (Ryba 45-47);
Wyc. *Civ. dom.* 1.43 (WLW
4: 384)

Ha. *Eccl.* 19.E (Thomson
177-178)
2Cor. 11,13

Ha. *Post. ad 87* (Ryšánek
13: 346); Chel. *Post.* 1 (Com.
14: 5)

acceptată ideea de a vorbi „în apărarea ascultării apostolice”. Un teolog spaniol care apăra practica Bisericii împotriva husiților, Ioan de Palomar, a scris un tratat intitulat *Cui trebuie să i se dea ascultare*. Aceasta era problema fundamentală implicată în „ascultarea apostolică”. Chiar dacă răspunsul la această întrebare era „scaunului apostolic”, trebuia totuși adăugat, acum că alegerea se făcea între Roma și Avignon: „Arată-mi [care dintre ei este cu adevărat] pontiful roman; și va veni imediat și ascultarea!”. Schisma subminase certitudinea cu privire la legitimitatea pontifului roman, făcând în același timp ambiguă însăși „întrebarea cui trebuie să i se dea ascultare”, ori papei „apostolic”, ori conciliului „apostolic” ori unei alte autorități „apostolice”, fie numai Scripturii „apostolice”, fie împreună cu tradiția „apostolică”. Toți teologii catolici erau de acord în privința obligației de a se supune Bisericii universale, ca maică a tuturor credincioșilor, însă nu și în privința structurii specifice a Bisericii căreia i se datora această supunere, mai ales dacă „cel care ocupa scaunul apostolic se rupsesse de unitatea Bisericii”.

Pentru Ioan de Palomar, Gabriel Biel și alții cu aceleași concepții, structura apostolică ce făcea adevăratul obiect al „ascultării apostolice” era papalitatea. Doi dintre primii susținători ai franciscanilor spirituali, gruparea ale cărei disensiuni cu papa Ioan al XXII-lea aveau să devină un capitol atât de important în confruntările dintre papalitate și criticii ei, apăsaseră dreptul papei de a stabili legi noi care să nu contrazică legea și credința lui Hristos, precum și datoria de a-i da ascultare „pînă la moarte”. Un alt apărător al puterii papale îndemna în finalul unui tratat despre *Puterea Bisericii*: „Temeți-vă de Biserică și urmați-i poruncile!” și explica în continuare ce voia să spună: „Suveranul pontif... poate fi numit «Biserica», ...întrucît puterea lui este spirituală, cerească și divină și este... fără măsură”. În mod similar, într-o polemică antihusită din 1433 de la Basel se spunea că porunca papei trebuie respectată „chiar dacă nu este cu adevărat întemeiată pe litera legii lui Dumnezeu”. Pentru Hus, la fel ca și pentru Wycliffe, această idee de supunere totală față de superiori era o „eroare”, iar „ascultarea apostolică” însemna ascultarea cuvîntului apostolilor din Scriptură, nu a poruncii urmașilor acestora. „Apostolii mincinoși” despre care se amintește în Noul Testament erau cei care vorbeau cu glas diferit de cel al adevăraților apostoli și care amăgeau sufletele credincioșilor, căci adevărații urmași ai apostolilor

Chel. *Post.* 39 (*Com.* 16: 146)

JConst. (1414-1418) *Act.* 5
(Alberigo-Jedin 409-410)

Seg. *Neutr.* 1.1; 1.3 (*DRTA*
14:369; 379-380); Seg.
Mod. 136-137 (Ladner
84-85); Joh. Rag. *Bas. conc.*
59 (*MC* 1: 111)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.6
(Arquillière 138-140); Alv.
Pel. *Plan. eccl.* 1.63
(1560: 78v)

Gers. *Pot. eccl.* 1 (Glorieux
6:211)

All. *Serm.* 10; 11
(1490: Y1v; Y3r)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.26.13
(Previté-Orton 410)
Hs. Eccl. 12.D; 9.B
(Thomson 98-99; 58)

Hs. Eccl. 2.D (Thomson 10);
Hs. Coll. 82 (*Ryšánek*
7: 475); Jac. *Mis. Zjev.*
21:14 (*Pram.* 19: 392)

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi
29: 782)
Hs. Eccl. 18.C (Thomson
158)

Isid. Sev. *Orig.* 7.9.1 (*PL*
82: 287)

Mc. 16,9

erau cei care predicau cu credință cuvîntul lui Dumnezeu. În antiteză cu aceste două interpretări ale „ascultării apostolice” era concepția exprimată în decretul *Haec sancta*, promulgat de către Conciliul de la Constanț, la 6 aprilie 1415, potrivit căreia ascultarea față de Biserică însemna mai presus de toate ascultare față de conciliul general, în timp ce oricine care nu respecta hotărârile conciliului, chiar și papa, se făcea vinovat de schismă.

Pentru a merita „ascultare apostolică”, Biserica trebuia să fie ea însăși „apostolică”. Ce o făcea să fie așa? Cele trei criterii obișnuite ale apostolicității erau: să fie întemeiată de către apostoli, să fi fost răspîndită de apostoli în întreaga lume (de vreme ce apostolul era un vestitor), și să fie guvernată și administrată de către apostoli (prin succesorii lor legitimi). „Puterea Bisericii” era, așa cum spunea Gerson, „puterea pe care Hristos o dăruia în chip deosebit și supranatural apostolilor și ucenicilor Săi și urmașilor lor legitimi pînă la sfîrșitul veacurilor”. Accentul cădea pe ideea de „legitimitate” a urmașilor căci erau și urmași mincinoși, unii dintre ei în funcții înalte, care „nu hrăneau focul milosteniei, ci flacăra lăcomiei”. Acest avertisment din partea cardinalului D'Ailly căpăta un ton încă și mai polemic atunci cînd era spus de cineva ca Marsilius de Padova ori Jan Hus. Atacîndu-l pe Ioan al XXII-lea, Marsilius vorbea despre „scrierile sale diavolești, pe care el le numește totuși «apostolice»”, iar Hus, punîndu-i în antiteză pe primii apostoli cu presupușii lor urmași, nota că „apostolii nu își spuneau «preasfinți papi», «capi ai Bisericii universale» sau «pontifi universali», ci de vreme ce îl aveau cu ei pînă la sfîrșitul veacurilor pe Supremul Pontif, își spuneau «slujitori ai lui Hristos». Însă Hus și susținătorii săi erau de acord cu adversarul lor care spunea: „Mărturisim «Biserica apostolică» din Crezul de la Niceea din simplul motiv că este întemeiată pe cuvîntul și doctrina apostolilor”, cu toate că Hus adăuga în stilul său caracteristic „viața apostolilor” ca parte a definiției.

Folosirea conceptului de „apostolicitate” pentru a legitima guvernarea sau doctrina Bisericii nu epuiza posibilele întrebări care i se puteau da. Dacă, așa cum știa toată lumea de la Isidor de Sevilla, „apostol” însemna cel ce fusese trimis de Hristos spre a face cunoscut mesajul Lui, și mai presus de orice mesajul învierii, relatarea evanghelică spunea clar că „prima” persoană pe care a trimis-o Hristos după înviere nu a fost unul dintre cei doisprezece, ci Maria Magdalena, care a primit de la Mîntuitorul

Nicol. Cus. *Serm.* 12.1
(Heidelberg 16 : 243)

Tom. Kemp. *Orat.* 15 (Pohl
3 : 396)

Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 17
(Sikes 2 : 447)

Vezi vol. 3, pp. 255-256

Joh. Pal. *Civ. dom.* (Mansi
29 : 1128-1129)

Vall. *Prof. rel.* (MPPR
6 : 312-313)

Ang. Clar. *Alv. Pel.* 158-163
(AFH 39 : 168-170)
Ub. *Cas. Sanct. vest.*
(ALKGMA 3 : 87); Ub. *Cas.*
Rot. 1 (ALKGMA 3 : 94)

Ub. *Cas. Arb. vit.* 5.3 (Davis
424 ; 421-422)

Wyc. *Serm.* 3.57 (WLW
11 : 501)

Esc. *Gub. conc.* 8.4 (Hardt
6 : 297)

Alv. *Pel. Planc. eccl.* 1.54
(1560 : 48r-48v)
Tdrc. *Nm. Nem. un.* 3
(1609 : 297)

Ha. *Eccl.* 15. H (Thomson
126)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.13
(Heidelberg 14 : 154)

Joh. Brev. *Tract.* 2.3 (Du Pin
1 : 875)

„un mandat apostolic” de a vesti apostolilor mesajul, și care de aceea putea fi numită „apostolul apostolilor” (*apostolorum apostola*). Mai obișnuită era însă folosirea termenului „apostolic” în legătură cu monahismul, care era cunoscut ca „viață apostolică”, termen pe care ereticii medievali îl adoptaseră pentru a pune în contrast stilul lor de viață cu cel al Bisericii catolice. Această întrebuintare se datora credinței, pe care „nimeni nu ar tăgădui-o”, dar în realitate unii au făcut-o, potrivit căreia monahismul provenea de la apostolii înșiși. Viața apostolică în deplină sărăcie cunoscuse acum nu doar reforma, ci și înnoirea, prin Francisc de Assisi. Acesta primise inspirația divină atunci când a alcătuit *Regula*, care a venit „întru totul de la Duhul Sfânt”, fără nici un cuvânt propriu al lui Francisc. „Ca și cum ar fi fost un nou apostol”, el a fost dat Bisericii ca „început al unei noi Biserici”, în care lucrarea începută de apostoli avea în sfârșit să se împlinească. În ochii adversarilor, franciscanii păreau să susțină faptul că cei care îl urmau pe Francisc „îi întreceau pe apostoli” și că Biserica ar fi apostolică în măsura în care urmează modelul lui Francisc, mai curînd decît pe cel al primilor apostoli.

Totuși, după cum indică susținerea supremației și a infailibilității papale de către mai mulți franciscani, pînă și aceștia insistau, în ceea ce înțelegeau ei prin „apostolic” în privința Bisericii, asupra egalității universale dintre „apostolic” și „papal”, această egalitate fiind cea care se afla la baza discuțiilor despre apostolicitate. „Biserica apostolică sau romană” era formula obișnuită de desemnare a acelei Biserici care îl avea drept cap pe papă, chiar și atunci când în centrul atenției se afla distincția dintre această Biserică „apostolică sau (*seu*) romană” ca „Biserică particulară” și „Biserica catolică” văzută ca „Biserică universală”. De aceea, și „conducătorul suprem al Bisericii este numit «omul apostolic» (*apostolicus*), ...iar scaunul papal este numit «scaunul apostolic», ...iar funcția papală este numită «funcția apostolică», ...iar legea papei [este numită] «constituția apostolică»”. În opoziție față de o asemenea insistență a termenului pe papă, alții considerau că toți episcopii sînt „fii sau moștenitori ai apostolilor” și, prin urmare, „adevărați vicari ai apostolilor”, de fapt, succesori ai lui Petru însuși. Însă obiceiul de a se face referire la Roma prin sintagma „scaunul apostolic” era aproape imposibil de înlăturat.

Această întrebuintare implica mult discutata problemă a relației dintre Petru și ceilalți apostoli în planul și instituirea

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63
(1560 : 79r)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.16.1
(Previté-Orton 273); Wyc.
Civ. dom. 1.44 (WLW
4: 418-419)

Tom. Aq. *Sent.* 4.19.1.1 ad 3
(Mandonnet 4: 975)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.5
(Arquillière 202)
Aeg. Rom. *Ren pap.* 24.1
(1554: 31r)
Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.1.1-2
(Stella 97-111)

Aug. Tr. *Dup. pot.* (KRA
8: 489-490)

Guil. Crem. *Rep. err.* (BPIR
10: 27)

Mat. 28,19-20
Henr. Kalt. *Lib. praedic.*
(Mansi 29: 1007-1008);
Henr. Kalt. *apud* Laur.
Reich. *Diurn.* 21.II.1433 (MC
1: 315); Turr. *Auct.* 1.22
(1536: 15r)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.13
(Heidelberg 14: 150)
Cipr. *Unit. eccl.* 4 (CSEL
3: 212-213)
Vezi vol. 1, pp. 129
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.6
(Heidelberg 14: 56)

Turr. *Auct.* 1.38 (1563: 29r)

Fapte 15,25
Fapte 15,28
All. *Serm.* 2 (1490: T1r)

All. *Ext. schism.* (Du Pin
2: 112); All. *Mat.* 2 (Oakley
306); Jac. *Parad. Sept. stat.*
(Goldast 2: 1570)

Vezi vol. 1, p. 41

lui Hristos; căci, „deși Biserica este numită «apostolică» pornind de la toți apostolii, ea este cu precădere numită așa pornind de la cel care s-a aflat în fruntea apostolilor, și anume Petru”. În opoziție față de concepția potrivit căreia toți apostolii erau egali, susținătorii prerogativei papale afirmau, pe baza lui Toma de Aquino și a altora, că, deși toți apostolii au primit „puterea treptei ierarhice” (*potestas ordinis*), adică autoritatea eclesiastică de a administra sfintele taine, în egală măsură, ei nu au primit o „putere de jurisdicție” egală, adică autoritatea administrativă de a guverna: jurisdicția lui Petru se extindea asupra Bisericii ca întreg, în timp ce jurisdicția celorlalți ucenici se aplica numai propriilor lor diocese. Cu toate că ucenicii au primit puterea de jurisdicție direct de la Hristos și nu prin intermediul lui Petru, totuși „după înălțarea lui Hristos, apostolii i s-au supus Sfântului Petru”. Unii mergeau atât de departe încât spuneau că apostolii au primit de la Petru încuviințarea de a-și pune în practică puterea de a propovădui și de a administra sfintele taine. „Și nici nu e vreo problemă că Hristos a fost cel care i-a trimis în lumea largă, căci i-a trimis fără răspunderi speciale (*indistincte*), lăsând răspunderea în seama lui Petru”.

Împotriva acestei aparente separări a lui Petru de colegiul apostolic se manifesta ideea potrivit căreia „Petru nu a primit din partea lui Hristos mai multă putere decât ceilalți apostoli”. Formulările destul de echivoce ale lui Ciprian cu privire la Petru și apostoli continuau să fie un mod de a avertiza împotriva unei exagerări referitoare la primatul lui Petru. Întrucât autoritatea relativă a papei și a conciliului se afla în atenția teologilor și a specialiștilor în drept canonic, rolul lui Petru în primele „concilii apostolice” era cercetat cu multă luare aminte. „Căci în timpul primului conciliu ținut la Ierusalim, despre care aflăm din Faptele Apostolilor, Iacob a fost cel care a avut rolul purtătorului de cuvânt în prezența lui Petru. Și nu se spune «Părutu-s-a lui Petru», ci «Părutu-s-a nouă, adunați într-un gând»; iar ceea ce urmează este: «Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă». De asemenea, conciliul nu a fost convocat doar prin autoritatea lui Petru, ci și prin „acordul unanim al Bisericii” ca întreg, al „sfinților apostoli și al presbiterilor”. Problema în jurul căreia s-au iscat controverse cu ocazia aceluia conciliu era obligativitatea Legii Vechiului Testament pentru creștinii neevrei, însăși chestiunea pe marginea căreia au polemizat Petru și Pavel. Prin urmare, era firesc ca Iacob, și nu Petru să anunțe verdictul

Gers. *Serm.* 212; 221
(Glorieux 5: 72; 209); Gers.
Prop. Ang. (Glorieux
6: 133-134)

Zab. *Schism.* (Schard 702)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.13
(Heidelberg 14: 150)

Mat. 16, 18-19 (Vulg.)
All. *Recom.* (Du Pin 1: 603);
Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.6
(Arquillière 142-143)
Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 2.4
(Scholz 50); Hs. *Sanct.* 22.8
(Flajshans 3: 84); Nicol.
Cus. *Ep.* 1 (Faber 1-II: 3v);
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.17.2
(Previté-Orton 289)
Laur. Reich. *Diurn.*
10.i.1433 (MC 1: 290); Nicol.
Cus. *Serm.* 4.2 (Heidelberg
16: 65)

Seg. *Eccl.* 1.22 (Krämer 403)

All. *Recom.* (Du Pin 1: 604)

Ioan Maur. *Super.* (Mansi
29: 527)

Turr. *Auct.* 1.52 (1563: 38r)

Vall. *Annot. Mat.* 16 (MPPR
5: 816)

Mat. 16, 23
Vall. *Annot. Marc.* 8, 33
(MPPR 5: 826)

Ioan Par. *Pot.* 12 (Lœclercq
209-210)

Mat. 18, 18 (Vulg.)

Seg. *Mod.* 28-29 (Ladner 39)

conciliului. Pe scurt, „chiar dacă Petru era prințul apostolilor, plenitudinea puterii nu se afla doar în minile sale, ci, așa cum reiese limpede din pasajul citat, Petru conducea alături de alții în cadrul conciliului, ca simplu membru al adunării”.

O analiză a pasajelor din Noul Testament în care Petru primește primatul ne arată că „lui Petru nu i s-a spus nimic care să nu le fi fost spus și celorlalți”. Pasajul clasic fusese vreme îndelungată cel în care Hristos îi adresează lui Petru cuvintele: „Tu ești Petru (*Petrus*) și pe această piatră (*petra*) voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui. Și îți voi da (*tibi*, sing.) cheile împărăției cerurilor și orice vei lega (*ligaveris*, sing.) pe pământ va fi legat și în ceruri, și orice vei dezlega (*solveris*, sing.) pe pământ va fi dezlegat și în ceruri”. Încercarea de identificare a „pietrei” din acest pasaj a dat naștere unei „prolixități” de răspunsuri exegetice, după cum sugerează chiar și numai o mostră de opinii din această perioadă: un grup eterogen de exegeți, pe baza unei utilizări paralele a cuvântului „piatră”, considera că termenul face referire la Hristos; putea fi de asemenea o referire la „credință”, semnificând obiectul credinței mai curînd decît credința ca virtute personală; sau putea însemna „mărturisirea plină de credință rostită de Petru”; ori putea fi chiar o referire la „Scriptura divină și doctrina sfîntă a lui Hristos” ca temelie a Bisericii; totuși, o altă soluție era acceptarea identificării lui Petru cu piatra, însă legată de reprezentarea lui Petru ca propovăduitor și misionar mai curînd decît de cea de prelat; sau se putea aplica tuturor apostolilor văzuți ca „pietre”, așa cum spusese Ieronim, dar „mai ales” și „în mod special” lui Petru; un alt răspuns era ignorarea cu desăvîrșire a respectivului pasaj atunci cînd se făceau comentarii pe marginea acestui capitol și insistența asupra următoarelor cuvinte adresate lui Petru: „Mergi înapoia Mea, satano!”.

Interpretat din oricare dintre aceste unghiuri, pasajul în cauză nu putea deveni un text-mărturie pentru o ecleziologie care pune la temelie apostolicității Bisericii exclusiv figura lui Petru. Căci două capitole mai târziu, Hristos le va spune apostolilor: „Oricîte veți lega (*alligaveritis*, pl.) pe pământ, vor fi legate și în cer, și oricîte veți dezlega (*solveritis*, pl.) pe pământ, vor fi dezlegate și în cer”. În plus, mărturisirea nu îi aparținea doar lui Petru, ci era răspunsul tuturor apostolilor și, prin urmare, cuvintele lui Hristos erau adresate tuturor. Și, deși porunca „Paște

In. 21.17 (Vulg.)
 Wil. Oc. *Dial.* 3.4.10-11
 (Goldast 2: 857-858); Wil.
 Oc. *Imp. et pont.* 6 (BPIR
 10: 460)
 Ioan Maur. *Super.* (Mansi
 29: 521); Iul. *Ces. Disp. Bas.*
 (Mansi 30: 655)
 Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.9
 (Arquillière 268-272); Alv.
 Pel. *Planc. eccl.* 1.51
 (1560: 41r)
 Wil. Oc. *Pot. pap.* 1.13
 (Sikes 1: 57); Petr. Pal. *Pot.*
pap. 1.2.B.5 (Stella 175)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.16.16
 (Previté-Orton 255); All.
Leg. (Du Pin 1: 668)

1Pt. 5.13
 Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.34
 (Heidelberg 14: 297-298)
 Vezi vol. 1, p. 363

Tdrc. Nm. *Mod.* (QMR
 3: 74-75)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.17
 (Heidelberg 14: 181)

Wil. Oc. *Imp. et pont.* 25
 (BPIR 10: 478)

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber
 2-II: 8v)

Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.3.3
 (Stella 187)

All. *Pot. eccl.* 1.1 (Du Pin
 2: 928-929)

(*Pasce*) oile Mele” era adresată numai lui Petru, ea îi conferea acestuia autoritate asupra persoanelor, dar nu și asupra Bisericii universale și nici asupra conciliului universal care reprezenta Biserica universală. Pe de altă parte, Hristos nu a încredințat lui Petru sau tuturor apostolilor, și cu atât mai puțin urmașilor lor, întreaga Sa putere, așa încât, spre exemplu, papa nu avea dreptul de a institui taine ori de a scuti pe cineva de legile lui Dumnezeu, ori de a face minunile pe care le-a făcut Petru.

Deși identificarea termenilor „petrin” și „apostolic” și relația lui Petru cu ceilalți apostoli s-au bucurat pe bună dreptate de un interes major, era totuși luată în discuție și relația lui Petru cu Roma, cu alte cuvinte identificarea termenilor „petrin” și „roman”, dar chiar și identificarea dintre „roman” și „catolic”. Noul Testament nu îl localizează în mod explicit pe Petru la Roma, deși era larg răspîdită ideea că „Babilonul” din finalul Primei sale Epistole era un cuvînt-cod pentru „Roma”. Așa cum remarcasem deja Grigore cel Mare, existau de fapt două scaune ale lui Petru, de vreme ce el fusese la Antiohia înainte de a veni la Roma, ceea ce însemna că avusese rolul de prinț al apostolilor încă de cînd deținea funcția de episcop al Antiohiei și, prin urmare, primatul său nu era indisolubil legat de Roma. Mai însemna și faptul că patriarhul Antiohiei putea să pretindă în mod legitim succesiunea lui Petru, deși Antiohia cedase primatul Romei. Chiar și pentru cei care făceau deosebirea dintre „Biserica de la Avignon” și „adevărata Biserică romană”, reședința papiilor la Avignon de-a lungul celei mai mari părți a veacului al XIV-lea, cu toate că fusese doar o necesitate temporară, arătase că era posibil să se facă deosebirea între „petrin” și „roman” și prin urmare că era greșit să se argumenteze chestiunea primatului pe baza localizării; căci, deși era „de crezut că acest preasfînt scaun nu poate fi distrus nici măcar ca loc, totuși, dacă Roma ar cădea, adevărul Bisericii ar rămîne oriunde ar fi primatul și scaunul lui Petru”, chiar dacă acesta ar trebui să fie altundeva.

Episcopatul lui Petru la Antiohia și apoi la Roma putea să aibă implicații încă și mai profunde. Petru avea dreptul să aleagă orice diocază și să fie episcop oriunde dorea; în schimb, ca primat, el s-a mutat de la o diocază la alta; „drept urmare, din vremea aceea, două episcopate se reunesc sub sceptrul lui Petru și al urmașilor săi, cel al Bisericii universale și cel al Bisericii romane”. De aceea, era absolut necesar să se facă deosebirea între acestea

Tdrc. Nm. Mod. (QMR
3: 7-9)

Tdrc. Nm. Mod. (QMR 3: 35)

Joh. Var. Ep. card. (Du Pin
2:861); Aug. Tr. Pot. coll.
(KRA 8:905)
Henr. Kalt. Lib. praedic.
(Mansi 29:1068-1069)

Gers. Repl. (Glorieux 6:39);
Tdrc. Nm. Mod. (QMR 3:67)

Tdrc. Nm. Mod. (QMR 3:1);
Gers. Conc. un. obed.
(Glorieux 6:55)

Apud Eben. Diar. 25.vii.1434
(MC 1:742)

Vooght (1972) 190

Vezi supra, p. 136

Esc. Gub. conc. 3 (Hardt
6:180)

All. Serm. 12 (1490:22v)
Jac. Mis. Zjev. 13:11 (Pram.
18:541)
Jac. Mis. Corp. 7 (Hardt
3:922)
Wil. Oc. Op. XC. dier. 11
(Sikes 2:417)
Henr. Kalt. Lib. praedic.
(Mansi 29:984)
Jac. Mis. Zjev. 21:14 (Pram.
19:394)

două. Biserica universală nu putea greși și nu putea cădea, însă Biserica Romei – care era de obicei denumită „Biserica apostolică” – nu era decît o parte din cea universală. Păcătoșii erau mădulare ale „Bisericii apostolice” în acest sens, dar nu ale „Bisericii catolice”, care era comuniunea sfinților. Identificarea dintre „roman” și „apostolic”, al cărei scop era evitarea identificării dintre „roman” și „catolic”, nu a condus în cele mai multe cazuri la ideea că termenul „apostolic” din crezul de la Niceea se referea la Roma; însă a condus la identificarea, chiar și din partea unui critic, a „apostolilor” cu „cardinalii sfintei Biserici romane”. Așa cum ceilalți apostoli fuseseră „membrii casei lui Petru”, tot astfel cardinalii se aflau acum în relație cu papa. Alți exegeți se declarau împotriva acestei identificări, afirmînd că episcopii, și nu cardinalii, erau adevărații succesori ai apostolilor.

Însă unii dintre acești autori foloseau denumirea „Biserică apostolică” și într-un alt sens, anume pentru a desemna „Biserica apostolică a primelor veacuri”. Cînd, în replică față de husiți, s-a spus că „cinstim Biserica primelor veacuri și sfînta Biserică romană ca maică și propovăduitoare a credinței catolice”, acest raport de coordonare a autorităților se afla în contrast cu disjuncția dintre ele, care era caracteristică nu doar husiților, ci și altor mișcări reformatoare, pentru care „opозиția «bine/rău» era întărită de opозиția «Biserica veche/Biserica modernă»”. Nu exista nici claritate, nici consecvență cu privire la momentul în care se încheie epoca acestei Biserici primare. Cei care considerau convertirea împăratului Constantin și Donația acestuia ca reprezentînd căderea Bisericii, bineînțeles că trăgeau linia acolo, în timp ce alții vorbeau, puțin cam vag, despre „acea sfîntă Biserică a primelor veacuri, care a durat mai mult de două sute de ani și puțin după epoca lui Constantin și papa Silvestru, în vremea lui Augustin, Ieronim și a papei Grigore cel Mare”. Cuvîntul de ordine, „Trebuie să luăm exemplu de la Biserica primelor veacuri”, cu care începea și se sfîrșea un comentariu husit pe marginea Apocalipsei, își găsea echivalentul într-un comentariu polemic al unui conciliarist antihusit cu privire la „o asemenea mare diferență între Biserica primară și Biserica actuală”. Epoca Bisericii primare fusese una în care creștinii erau plini de virtute, cînd Euharistia se afla la loc de mare cinste, cînd în sînul Bisericii se obișnuia o frățească împărțire a bunurilor, cînd clerul era sfînt, cînd chiar și copiii cei mici erau buni cunoscători ai Scripturii, cînd

Eben. *Or. Bas.* 3 (*DRTA* 17:25-26); Nicol. *Cl. Ruin. eccl.* (Coville 142)
 Joh. *Rok. Utraq.* (Mansi 30:300)
 Gabr. *Bl. Can. miss.* 57.0 (Oberman-Courtenay 2:407)
 Vall. *Lib. arb.* (*MPPR* 5:999)
 Jac. *Mis. Ven. sacr. pr.* (Vooght 388-389); Chel. *Post.* 44 (*Com.* 16:203); Chel. *St. vr.* 1.12 (*Com.* 22:34)

Petr. *Pal. Pot. pap.* 2.2 (Stella 231)

Henr. *Oyt. Scrip.* 1 (*Opettex* 12:25)

Vezi *infra*, p. 135

Vezi *infra*, pp. 367-368

Henr. *Oyt. Scrip.* 1 (*Opettex* 12:37-42)

Vezi *infra*, p. 335

Doct. *Prag. Ep.* 6.ii.1413 (Palacký 476)

Hs. *Eccl.* 16.B (Thomson 132-134)

Wyc. *Civ. dom.* 1.44 (*WLW* 4:409-410); Wyc. *Dial.* 32 (*WLW* 5:77); Hs. *Eccl.* 8.F (Thomson 56)

Wyc. *Dial.* 10 (*WLW* 5:19-20); Wyc. *Civ. dom.* 1.44 (*WLW* 4:416-418)

Gers. *Utraq.* (Glorieux 10:55)

Biserica trăia în unitate și pace, și nu în schismă, când doctrina și moravurile străluceau de lumina Duhului Sfânt, când fervoarea căinței autentice făcea inutil recursul la indulgențe, când „cei ce-i urmau pe apostoli” evitau folosirea filozofiei – toate acestea în contrast cu „Biserica modernă, care, dacă nu vrea să cadă în greșeală, trebuie să se asemene prin credință și fapte cu Biserica primară, care era plină de Duhul Sfânt”.

Norma „Bisericii apostolice a primelor veacuri”, căreia toți îi atribuiau „esența desăvârșirii”, includea principala și hotărâtoarea componentă a autorității supreme, sau chiar unice, a Scripturilor apostolice. Deplina articulare a doctrinei Scripturii, a inspirației și a infailibilității ei s-a încheiat de-abia în perioada Reformei și mai apoi în teologiile protestante care au derivat din Reformă. Cu toate acestea, lupta pentru apostolicitatea Bisericii în perioada pe care o prezentăm aici a avut în vedere doctrina Scripturii. Teologia a acordat o mai mare atenție autorității Scripturii decât inspirației ei, deși aceasta din urmă nu a lipsit cîtuși de puțin din cadrul discuțiilor, precum și o mai mare atenție relației dintre (indiscutabila) ineranță și (aproape la fel de necontestată) infailibilitate a Bisericii decât detaliilor procesului prin care Duhul Sfânt i-a ferit de greșeală pe autorii biblici, chiar și în ceea ce privește geografia, istoria și știința. Atît insistența asupra autorității Bisericii primare, cît și metoda de a o recupera cu ajutorul unui atent studiu biblic s-au bucurat de un nou avînt din partea umaniștilor de-a lungul veacului al XV-lea.

Cei care puneau cel mai mare accent pe autoritatea Bisericii primare erau acuzați că „doreau să aibă doar Sfînta Scriptură (*solam Scripturam sacram*) drept judecător”, precum și că „voiau să interpreteze această Scriptură potrivit propriilor idei, fără a le păsa de interpretarea adunării înțelepților din sînul Bisericii”. Deși răspunsul celor acuzați reprezenta un efort de a infirma amenințarea la adresa tradiției legate de crezuri și dogmă care părea să fie implicită în această poziție, era totuși destul de limpede că adoptau o poziție bazată pe o distincție netă între cuvîntul lui Dumnezeu „doar în Scriptură”, care era unica autoritate ce merita deplină încredere, și cuvîntul „tuturor sfinților, cu excepția lui Hristos”, fie ei papi ori Părinți ai Bisericii ori chiar apostoli, în afara Scripturii. Criticii acestei poziții împărtășeau opinia susținătorilor ei că rațiunea umană și obiceiurile omenești trebuiau respinse dacă intrau în conflict cu Scriptura, ceea ce nu

Tdrc. Nm. Mod. (QMR
3:7-9)

Tdrc. Nm. Mod. (QMR 3:35)

Joh. Var. Ep. card. (Du Pin
2:861); Aug. Tr. Pot. coll.
(KRA 8:905)
Henr. Kalt. Lib. praedic.
(Mansi 29:1068-1069)

Gers. Repl. (Glorieux 6:39);
Tdrc. Nm. Mod. (QMR 3:67)

Tdrc. Nm. Mod. (QMR 3:1);
Gers. Conc. un. obed.
(Glorieux 6:55)

Apud Eben. Diar. 25.vii.1434
(MC 1:742)

Vooght (1972) 190

Vezi *supra*, p. 136

Esc. Gub. conc. 3 (Hardt
6:180)

All. Serm. 12 (1490:Z2v)
Jac. Mis. Zjev. 13:11 (Pram.
18:541)
Jac. Mis. Corp. 7 (Hardt
3:922)
Wil. Oc. Op. XC. dier. 11
(Sikes 2:417)
Henr. Kalt. Lib. praedic.
(Mansi 29:984)
Jac. Mis. Zjev. 21:14 (Pram.
19:394)

două. Biserica universală nu putea greși și nu putea cădea, însă Biserica Romei – care era de obicei denumită „Biserica apostolică” – nu era decît o parte din cea universală. Păcătoșii erau mădulare ale „Bisericii apostolice” în acest sens, dar nu ale „Bisericii catolice”, care era comuniunea sfinților. Identificarea dintre „roman” și „apostolic”, al cărei scop era evitarea identificării dintre „roman” și „catolic”, nu a condus în cele mai multe cazuri la ideea că termenul „apostolic” din crezul de la Niceea se referea la Roma; însă a condus la identificarea, chiar și din partea unui critic, a „apostolilor” cu „cardinalii sfintei Biserici romane”. Așa cum ceilalți apostoli fuseseră „membrii casei lui Petru”, tot astfel cardinalii se aflau acum în relație cu papa. Alți exegeți se declarau împotriva acestei identificări, afirmînd că episcopii, și nu cardinalii, erau adevărații succesori ai apostolilor.

Însă unii dintre acești autori foloseau denumirea „Biserică apostolică” și într-un alt sens, anume pentru a desemna „Biserica apostolică a primelor veacuri”. Cînd, în replică față de husiți, s-a spus că „cinstim Biserica primelor veacuri și sfînta Biserică romană ca maică și propovăduitoare a credinței catolice”, acest raport de coordonare a autorităților se afla în contrast cu disjuncția dintre ele, care era caracteristică nu doar husiților, ci și altor mișcări reformatoare, pentru care „opозиția «bine/rău» era întărită de opозиția «Biserica veche/Biserica modernă»”. Nu exista nici claritate, nici consecvență cu privire la momentul în care se încheie epoca acestei Biserici primare. Cei care considerau convertirea împăratului Constantin și Donația acestuia ca reprezentînd căderea Bisericii, bineînțeles că trăgeau linia acolo, în timp ce alții vorbeau, puțin cam vag, despre „acea sfîntă Biserică a primelor veacuri, care a durat mai mult de două sute de ani și puțin după epoca lui Constantin și papa Silvestru, în vremea lui Augustin, Ieronim și a papei Grigore cel Mare”. Cuvîntul de ordine, „Trebuie să luăm exemplu de la Biserica primelor veacuri”, cu care începea și se sfîrșea un comentariu husit pe marginea Apocalipsei, își găsea echivalentul într-un comentariu polemic al unui conciliarist antihusit cu privire la „o asemenea mare diferență între Biserica primară și Biserica actuală”. Epoca Bisericii primare fusese una în care creștinii erau plini de virtute, cînd Euharistia se afla la loc de mare cinste, cînd în sînul Bisericii se obișnuia o frățească împărțire a bunurilor, cînd clerul era sfînt, cînd chiar și copiii cei mici erau buni cunoscători ai Scripturii, cînd

Eben. Or. Bas. 3 (DRTA 17:25-26); Nicol. Cl. Ruin. eccl. (Coville 142)
 Joh. Rok. Utraq. (Mansi 30:300)
 Gabr. Bl. Can. miss. 57.0 (Oberman-Courtenay 2:407)
 Vall. Lib. arb. (MPPR 5:999)
 Jac. Mia. Ven. sac. pr. (Vooght 388-389); Chel. Post. 44 (Com. 16:203); Chel. St. vr. 1.12 (Com. 22:34)

Petr. Pal. Pot. pap. 2.2 (Stella 231)

Henr. Oyt. Scrip. 1 (Opettex 12:25)

Vezi *infra*, p. 135

Vezi *infra*, pp. 367-368

Henr. Oyt. Scrip. 1 (Opettex 12:37-42)

Vezi *infra*, p. 335

Doct. Prag. Ep. 6.ii.1413 (Palacký 476)

Ha. Eccl. 16.B (Thomson 132-134)

Wyc. Civ. dom. 1.44 (WLW 4:409-410); Wyc. Dial. 32 (WLW 5:77); Ha. Eccl. 8.F (Thomson 56)

Wyc. Dial. 10 (WLW 5:19-20); Wyc. Civ. dom. 1.44 (WLW 4:416-418)

Gers. Utraq. (Glorieux 10:55)

Biserica trăia în unitate și pace, și nu în schismă, când doctrina și moravurile străluceau de lumina Duhului Sfânt, când fervoarea căinței autentice făcea inutil recursul la indulgențe, când „cei ce-i urmau pe apostoli” evitau folosirea filozofiei – toate acestea în contrast cu „Biserica modernă, care, dacă nu vrea să cadă în greșală, trebuie să se asemene prin credință și fapte cu Biserica primară, care era plină de Duhul Sfânt”.

Norma „Bisericii apostolice a primelor veacuri”, căreia toți îi atribuiau „esența desăvârșirii”, includea principala și hotărâtoarea componentă a autorității supreme, sau chiar unice, a Scripturilor apostolice. Deplina articulare a doctrinei Scripturii, a inspirației și a infailibilității ei s-a încheiat de-abia în perioada Reformei și mai apoi în teologiile protestante care au derivat din Reformă. Cu toate acestea, lupta pentru apostolicitatea Bisericii în perioada pe care o prezentăm aici a avut în vedere doctrina Scripturii. Teologia a acordat o mai mare atenție autorității Scripturii decât inspirației ei, deși aceasta din urmă nu a lipsit cîtuși de puțin din cadrul discuțiilor, precum și o mai mare atenție relației dintre (indiscutabila) ineranță și (aproape la fel de necontestată) infailibilitate a Bisericii decât detaliilor procesului prin care Duhul Sfânt i-a ferit de greșală pe autorii biblici, chiar și în ceea ce privește geografia, istoria și știința. Atît insistența asupra autorității Bisericii primare, cît și metoda de a o recupera cu ajutorul unui atent studiu biblic s-au bucurat de un nou avînt din partea umaniștilor de-a lungul veacului al XV-lea.

Cei care puneau cel mai mare accent pe autoritatea Bisericii primare erau acuzați că „doreau să aibă doar Sfînta Scriptură (*solam Scripturam sacram*) drept judecător”, precum și că „voiau să interpreteze această Scriptură potrivit propriilor idei, fără a le păsa de interpretarea adunării înțelepților din sînul Bisericii”. Deși răspunsul celor acuzați reprezenta un efort de a infirma amenințarea la adresa tradiției legate de crezuri și dogmă care părea să fie implicită în această poziție, era totuși destul de limpede că adoptau o poziție bazată pe o distincție netă între cuvîntul lui Dumnezeu „doar în Scriptură”, care era unica autoritate ce merita deplină încredere, și cuvîntul „tuturor sfinților, cu excepția lui Hristos”, fie ei papi ori Părinți ai Bisericii ori chiar apostoli, în afara Scripturii. Criticii acestei poziții împărtășeau opinia susținătorilor ei că rațiunea umană și obiceiurile omenești trebuiau respinse dacă intrau în conflict cu Scriptura, ceea ce nu

Gers. *Sens. lit.* (Glorieux 3: 334)

Vezi *supra*, pp. 108-109

Vezi *supra*, pp. 98-99

Wil. Oc. *Jn.* 15 (Sikes 3: 72)

Wil. Oc. *Corp.* (Birch 446-450)

Wil. Oc. *Brev.* 1.8 (*MGH Sch* 8: 48-49); Wil. Oc. *Dial.* 3.3.4-5 (Goldast 2: 821-823)

Wil. Oc. *Imp. et pont.* 1 (BPIR 10: 455)

Wil. Oc. *Dial.* 1.2.2 (Goldast 2: 412)

Gers. *Appell.* (Glorieux 6: 285)

Tbm. Kemp. *Doct. juv.* 1 (Pohl 4: 181-182)

Joh. *Brev. Tract.* 1.1 (Du Pin 1: 812)

Joh. *Brev. Tract.* 1.3 (Du Pin 1: 829-830)

Seg. *Prop. sec. ap. Seg. Hist. conc. Bas.* 17.11 (*MC* 3: 579)

Gers. *Nupt.* (Glorieux 6: 196)

Gers. *Ex. doct.* 2.1 (Glorieux 9: 465); Gers. *Vér. cred.* (Glorieux 6: 186)

era însă același lucru cu afirmarea „dorinței de a urma și a accepta numai Scriptura”. Originile acestor discuții se regăseau în veacul al XIV-lea. Duns Scotus afirmase că teologia lui se ocupa doar cu ceea ce se află în Scriptură și cu ceea ce putea fi extras din Scriptură, însă una dintre doctrinele din cea de-a doua categorie era pentru el imaculata concepție a Fecioarei Maria. Ockham fusese mai strict în accentuarea autorității „Sfintei Scripturi și a doctrinei sau afirmării Bisericii universale” în fața autorității papei, precum și a superiorității Scripturii în fața oricărui Părinte al Bisericii, iar uneori chiar și a unicității mărturiei apostolice din paginile Scripturii în comparație cu dreptul canonic și cu toți Părinții Bisericii și cu toate conciliile universale ale Bisericii – într-adevăr în comparație cu „întreaga adunare a muritorilor”. Însă propria lui concepție pare să fi fost aceea că „există multe adevăruri catolice care nici nu sînt cuprinse în mod explicit în Sfînta Scriptură și nici nu pot fi deduse numai din conținutul ei”. Prin urmare, el a făcut posibil sau chiar imperativ ca veacul al XV-lea să treacă de la cuvîntul lui la cuvîntul lui Dumnezeu din Scriptură, la fel cum făcuse și el în relație cu autoritățile care l-au precedat. Alți autori din secolul al XV-lea vorbeau despre „Sfînta Scriptură” ca fiind „superioară tuturor artelor”, creștine sau păgîne, precum și despre necesitatea de a crede orice afirmație din Biblie în temeiul credinței „că întreaga Biblie este adevărată și toată istoria scrisă în ea”.

Însă această din urmă afirmație despre credința în Biblie a constituit introducerea într-o cercetare mai amplă, în care principala controversă era dacă „numai acele adevăruri care sînt afirmate în mod explicit în canonul Bibliei sau care pot fi deduse doar din conținutul Bibliei sînt adevăruri catolice și trebuie crezute ca o condiție a mîntuirii” sau dacă existau „multe adevăruri care nu se află în Sfînta Scriptură și nici nu pot fi deduse în mod necesar doar din cuprinsul ei, [dar care] trebuie acceptate ca o condiție a mîntuirii”. Ambele concepții cu privire la „tradiția apostolică” ar fi definit-o ca fiind „cea care trebuie acceptată de toți și de la care nici unul dintre credincioși nu trebuie să se abată” și, prin contrast, ar fi definit „tradiția nestatornică a copiilor acestei lumi” ca fiind cea care trebuia respinsă. În plus, ambele concepții susțineau că autoritatea Scripturii consta „în primul și în primul rînd” în stabilirea articolelor de credință. Pe de altă parte, nici una dintre ele nu respingea autoritatea Bisericii și

nici nu proclama o doctrină bazată pe principiul „numai Scriptura”, așa cum se considera că fac anumiți eretici. Controversa dintre cele două viziuni era dacă Biserica, prin exercitarea acestei autorități doctrinare, avea dreptul să promulge ca doctrine apostolice chiar și anumite credințe care nu erau întemeiate în mod explicit pe ceea ce era „scris în Biblie” sau pe ceea ce era „dedus doar din aceasta printr-o concluzie evidentă”, dar care se părea că „au ajuns la noi, prin transmiterea succesivă a apostolilor și a altora, ca echivalent al Scripturii canonice” în ceea ce privește autoritatea și autenticitatea apostolică.

Susținătorii celei de-a doua definiții a tradiției apostolice nu se pronunțau de regulă în favoarea valabilității unor revelații noi, ulterioare, pentru Biserică sau papă, ci în favoarea unui canal secundar de revelație apostolică prin care părți din mesajul original fuseseră transmise pe alte căi decât Scriptura. Potrivit unui autor din veacul al XIV-lea, „toate instituțiile doctrinare ale sfintei Biserici derivă fie din Scripturile ambelor Testamente, ...fie din tradiția apostolică sau din hotărârile Părinților și ale sfințelor concilii, sau din acceptarea unui obicei înțeles”. Acest „fie/fie” (*vel/vel*) părea să presupună faptul că exista o „tradiție apostolică” ce nu consta doar dintr-o metodă valabilă de interpretare a Scripturii și de extragere a ceea ce era implicit în aceasta, ci era o sursă independentă conținând învățături apostolice autentice inaccesibile sub altă formă. De aceea, atunci când același autor adresa îndemnul: „Să înțelegem Evanghelia lui Hristos, frații mei, așa cum sfânta Biserică romană, mireasa Lui, o înțelege și o mărturisește”, el părea să spună faptul că Biserica avea acces la această a doua sursă, deși este posibil să nu fi dorit să spună altceva decât că Biserica catolică era singura în măsură să interpreteze în mod just Scriptura apostolică, afirmație cu care orice teolog ortodox ar fi fost de acord. Dovada patristică preferată în favoarea existenței unei tradiții apostolice în afara Scripturii venea din tratatul lui Vasile *Despre Duhul Sfânt*, care susținuse existența unei învățături „nescrise” ce dovedea doctrina dumnezeirii Duhului Sfânt. Includerea argumentului lui Vasile în colecția lui Grațian, unde servea la validarea dreptului canonic extrascriptural, l-a făcut disponibil și exponenților tradiției doctrinare extrascripturale.

Însă afirmației, „Priviți cât de multe doctrine mîntuitoare au fost adăugate... pe care Sfînta Scriptură nu le conține”, susținătorii celeilalte concepții asupra tradiției

Gers. *Vit. spir.* 2 (Glorieux 3:137-138)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:77r)

Alv. Pel. *Ep.* 11.30 (Meneghin 88)

Vas. *Spir.* 27.66 (SC 17b:478-482)

Corp. *Jur. Can.: Decr. Grat.* 1.11.5 (Friedberg 1:24)

Henr. Oyt. *Ver. cath.* 3 (Opette 16:12-13)

Gers. *Ex. doct.* 2.1 (Glorieux 9:465)

Gers. *Ver. cred.* (Glorieux 6:181-184)

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 1-II:7r-7v)
Mat. 16,18-19

Aeg. Carl. *Pun.* (Mansi 29:923)
Joh. Rag. *apud* Laur. Reich. *Diurn.* 11.ii.1433 (MC 1:308); Henr. Oyt. *Scrp.* 1 (Opette 12:23)

Robt. Bas. *Form. praedic.* 26 (Charland 264-265)

Mat. 4,6

Joh. Pal. *Civ. dom.* (Mansi 29:1111)

Henr. Oyt. *Ver. cath.* 3 (Opette 16:24)

Gers. *Auct. conc.* 7.1 (Glorieux 6:118)

Vezi *infra*, pp. 67-68

Jac. Vit. *Quodlib.* 3.26 (Ypma 3:277-278)

îi replicau : „Le conține, în funcție de gradele adevărului catolic”. Aceste „grade ale adevărului catolic” includeau nu doar ceea ce se afirma în mod explicit în Scripturi, ci și ceea ce trebuia „dedus din acestea, printr-un raționament clar”, chiar dacă era posibil să nu fie exprimat în mod explicit. Iar în ceea ce privește pretențiile legate de existența tradiției nonscripturale și a revelației extrascripturale, acestea nu aveau valoare de normă pentru Biserică în ansamblul ei, dacă nu erau validate „fie de o minune, fie de Sfânta Scriptură și mai ales de către Biserică”. Procedura potrivită pentru oricine din cadrul Bisericii era să se îndrepte „prin Biserică înspre Scriptură și înspre înțelegerea ei...”, nu prin autoritatea Scripturii către Biserică”. Prerogativele „legării” și „dezlegării” acordate lui Petru și, prin el, Bisericii priveau nu doar absolvirea de păcate, ci și faptul de a hotări care cărți aparțineau canonului și care nu. În felul acesta, însăși Scriptura, a cărei „unică” autoritate era susținută cu tărie împotriva celei a Bisericii, depindea de Biserică pentru a fi autentificată. Orice Scriptură cu astfel de autentificare putea pretinde inspirație din partea Duhului Sfânt și prin urmare autoritate pe măsură. Atunci când l-a ispitit pe Hristos, Satan a invocat autoritatea Scripturii, interpretând-o însă fals și demonstrând astfel nevoia de a păstra acea interpretare a Scripturii propovăduită de Biserică în mod public și universal. În sensul acesta, autoritatea apostolică ținea atât de Scriptură, cât și de tradiția Bisericii, de vreme ce nici un adevăr catolic nu era complet „în afara” Scripturii. Și astfel dacă, pentru a rezolva schisma, se reunea un conciliu „fidel amîndurora”, un astfel de conciliu putea pretinde că deține autoritate apostolică în interpretarea Scripturii.

Cei care împărtășeau această concepție mai conservatoare asupra tradiției văzută ca o interpretare plină de autoritate a Scripturii mai curînd decît ca o dezvoltare continuă a revelației scripturale erau totuși obligați să apere nu doar mariologia care se cristaliza în epoca respectivă și care mergea neîndoieînic dincolo de Scriptură, ci și o tradiție care nu părea să completeze autoritatea Scripturii, ci să se opună autorității ei, de fapt a lui Hristos însuși : refuzul împărtășirii laicilor din sfîntul potir. Unor teologi precum Toma de Aquino și Iacob de Viterbo li se păruse evident că actul instituit de Hristos a făcut necesară folosirea atît a pîinii, cât și a vinului pentru desăvîrșirea Tainei. Acuzația că administrarea Euharistiei sub o

Hs. Ep. 95 (*Pram.* 14:215)

Hs. Ep. 141 (*Pram.*

14:294-295)

Bartoș (1925) 9

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi
29:761); Nicol. Cus. *Ep.* 7
(Faber 2-1:19)

Joh. Rok. *Utraq.* (Mansi
30:269)

Lc. 14,16 (Vulg.)

Jac. Mis. *Salv.* (Ryba 116)

Jac. Mis. *Utraq.* 1,28 (Hardt
3:487)

Jac. Mis. *Utraq.* 2,6 (Hardt
3:540)

Mat. 5,19

Nicol. Dr. *Utraq.* 1 (Hardt
3:594)

Civ. Prag. *Ep.* xi. 1431 *apud*
Joh. Rag. *Boh.* 80 (*MC*
1:164)

Joh. Rag. *apud* Laur. Reich.
Diurn. 3.iv.1433 (*MC*
1:337); Joh. Rag. *Utraq.*
(Mansi 29:862)

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber
2-II:7v)

Gers. *Serm.* 241 (Glorieux
5:477)

singură specie¹ distruge desăvîrșirea Tainei a devenit o problemă serioasă atunci cînd Jan Hus, cu cîteva luni înainte să moară, a îndemnat în cele din urmă ca „împărtășirea sub ambele specii” să fie reluată, iar norma să fie „nu obiceiul, ci exemplul lui Hristos”. Sub conducerea „celui de-al doilea întemeietor al mișcării husite”, Jakoubek ze Stříbra, pe care criticii îl considerau pe bună dreptate ca fiind „primul care a încălcat practica universală a Bisericii”, adică împărtășirea sub o singură specie, husiții s-au străduit să dovedească faptul că „primirea sfintei Euharistii sub ambele specii, adică pîine și vin, este de mare valoare și ajutor spre mîntuire, este necesară pentru toți credincioșii și a fost poruncită de Domnul și Mîntuitorul nostru”. Hristos însuși era „omul oarecare” din Evanghelie care a pregătit o cină la care a invitat oaspeți; prin urmare, cei care i-au acceptat invitația au fost obligați să primească cina așa cum a instituit-o el, sub ambele specii.

Împărtășirea sub o singură specie „ridică tradiția și obiceiul prelaților moderni deasupra tradiției apostolice și evanghelice” și deasupra „tradițiilor evanghelice instituite de însuși Domnul Iisus”. Dacă Hristos interzisese ucenicilor săi „să strice una dintre aceste porunci, foarte mici”, cît de strict trebuia Biserica să-i respecte poruncile legate de această Taină și să nu le strice în temeiul vreunei tradiții omenști. Biserica nu primise de la Hristos puterea de a-I anula ori modifica hotărîrile. Susținătorii împărtășirii sub o singură specie erau de acord cu faptul că problema fundamentală era autoritatea Bisericii. De vreme ce Biserica era trupul lui Hristos și era călăuzită de Duhul Său, ea avea dreptul să schimbe modul de administrare a Tainei Sale, tot așa cum avea dreptul să revină la forma inițială, ceea ce a și făcut pînă la urmă, deși numai temporar, prin *Acordurile* Conciliului de la Basel. Chiar și atunci cînd nu exista nici o mărturie în textul Scripturii care să susțină o schimbare precum neîmpărtășirea din potir, practica și tradiția Bisericii au constituit argumente suficiente care să justifice schimbarea. Atunci cînd împărtășirea sub ambele specii fusese practică de Biserică, primirea sub o singură specie era greșită; acum cînd Biserica

1. Practica Bisericii romano-catolice, inițiată în Evul Mediu, de a împărtăși doar cu un singur element euharistic, pîinea, avea ca argument dorința de a preîntîmpina eventuale vărsări ale potirului în timpul împărtășirii credincioșilor (n. trad.).

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:834)
Seg. Utraq. apud Seg. Hist. conc. Bas. 12.29 (MC 2:1085-1086)

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:824-825)

Fapte 2,42

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:743)
CConst. (1414-1418) Act. 13 (Alberigo-Jedin 418-419)

In. 6,53
 Andr. Brd. *Utraq.* 5 (Hardt 3:405)

Seg. Utraq. apud Seg. Hist. conc. Bas. 12.37 (MC 2:1103-1104)

Andr. Brd. *apud Jac. Mis. Utraq.* 2.18 (Hardt 3:556)

Nicol. Cus. *Ep.* 3 (Faber 2-II:10v; 13r)

Nicol. Dr. *Utraq.* 2 (Hardt 3:599)

recomanda doar o singură specie, practica inițială era greșită. Căci faptul indiscutabil al instituirii Euharistiei de către Hristos sub ambele specii nu constituia un „precept” în sensul strict, a cărui nerespectare să implice vinovăția și osînda. „Precept” în această accepțiune a termenului însemna porunca de a celebra și de a oferi jertfa liturgică, ce trebuia să fie atît sub forma pîinii, cît și a vinului, însă aceasta îi avea în vedere doar pe cei care oficiau celebrarea și jertfa, cu alte cuvinte, pe preoți.

În ciuda unei încercări de a dovedi, pornind de la referirile din Noul Testament privind „împărtășirea prin frîngerea pîinii”, pusă în legătură cu „doctrina apostolilor”, faptul că împărtășirea numai sub forma pîinii reprezentase „o practică apostolică și a Bisericii primelor veacuri”, chiar și Conciliul de la Constanț recunoscuse deja că cei credincioși primiseră împărtășania sub ambele specii în primele veacuri creștine, iar preocuparea principală era să se explice acea practică și să se justifice schimbarea ulterioară. Unii au sugerat că împărtășirea sub ambele specii în Biserica primară se bazase pe o interpretare mult prea literală a unor afirmații precum cea a lui Hristos: „Dacă nu veți mîncă trupul Fiului Omului și nu veți bea sîngele Lui, nu veți avea viață în voi”, care i-a făcut pe „mulți să greșească prin împărtășirea sub ambele specii”. Practica din primele veacuri creștine, în special viețile pustnicilor care trăiseră ani de zile fără să primească Sfînta Împărtășanie, dovedea că Biserica primară nu a considerat aceste afirmații ale lui Hristos ca precepte care trebuie urmate. Totuși, trebuia pusă întrebarea, „Ce a determinat Biserica mai recentă să schimbe practica originală?”, la care chiar și un susținător al împărtășirii sub o singură specie răspundea că acest lucru se întîmplase fiindcă „evlavia s-a îpuținat odată cu sporirea răului” în Biserica. Cînd iubirea Bisericii a fost fierbinte, credincioșii se împărtășeau des și se împărtășeau sub ambele specii; cînd a fost doar caldă, aceștia primeau împărtășania mai rar și o primeau prin înmuierea pîinii în vin; iar acum, că era doar calduță, se împărtășeau încă și mai rar și se împărtășeau sub o singură specie. Astfel „practica era pe măsura iubirii Bisericii”.

Însă susținătorii reînstituirii împărtășaniei din potir insistau că dacă ambele specii reprezentaseră norma în Biserica primară, așa cum admitea Conciliul de la Constanț, atunci trebuia să fie la fel și acum. Iar în ceea ce privește argumentul potrivit căruia eretici din primele

Andr. Brd. *Utraq.* 6 (Hardt 3:405)
Leon M. *Ep.* 43.5 (PL 54:279)

Jac. *Mis. Salv.* (Ryba 134-136)

Jac. *Mis. Utraq.* 2.1;1.36 (Hardt 3:530; 502)
Joh. Rok. *Utraq.* (Mansi 30:300)

Nicol. Dr. *Utraq.* 3 (Mansi 3:601)

Civ. Prag. *Ep.* xi. 1431 ap.
Joh. Rag. *Boh.* 80 (MC 1:167)

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II:6v)

Gers. *Ver. cred.* (Glorieux 6:182); Gers. *Vit. spir.* 2 (Glorieux 3:138)

Vezi vol 1, p. 313

Aug. *Ep. fund.* 5 (CSEL 25:197)

Gabr. Bl. *Obed. apost.* 1 (Oberman-Zerfoss 74-76)

Henr. Oyt. *Ver. cath.* (*Opettex* 16:11-12)
All. *Reg.* (Du Pin 1:692);
All. *Leg.* (Du Pin 1:666);
Seg. *Mod.* 77 (Ladner 60)
Guid. Terr. *Infall.* (*Opettex* 2:17-18)
Iul. Ces. *Disp. Bas.* (Mansi 30:661); Joh. Rag. *Auct. conc.* 5 (DRTA 15:217)
Andr. Brd. *Utraq.* 13 (Hardt 3:413); Joh. Rok. ap. Laur. Reich. *Diurn.* 10.iii.1433 (MC 1:322)
Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 1-II:7v)

veacuri creștine, precum Nestorie și Pelagius se împărtășiseră sub ambele specii, răspunsul, întemeiat pe concepția augustiniană, era că „într-o vreme, cei care mâncau trupul lui Hristos sub forma pîinii și nu îi beau sîngele sub forma vinului erau bănuți de erezie maniheistă”. Biserica primară a fost mai puternică și a respectat folosirea ambelor specii; de aceea, „se cuvenea ca în chestiunile de credință să fie urmată Biserica primelor veacuri”. În administrarea Tainei fiecare preot trebuia să urmeze modelul Bisericii primare, însă cei care negau împărtășirea din potir a laicilor îi considerau de fapt eretici pe cei care se străduiau să imite „ceea ce sfinții apostoli ai Domnului nostru Iisus Hristos au crezut și au propovăduit”. Prin urmare, disputa se reducea în principal la două definiții divergente referitoare la ceea ce făcea ca Biserica să fie „apostolică”. Așa cum rezuma foarte bine poziția husiților un adversar al acestora, „voi spuneți că în primul rînd trebuie să respectăm porunca lui Hristos și de-abia apoi pe aceea a Bisericii”, în timp ce pentru el și pentru cei care îi împărtășeau opiniile o astfel de disociere era de neconceput. Biserica era cu adevărat apostolică datorită descendenței sale neîndoielnice din apostoli și fidelității ei de nestrămutat față de adevărul apostolic.

Formularea clasică a acestei din urmă definiții a apostolicității Bisericii și a relației ei cu Scriptura apostolică o constituia afirmația frecvent citată a lui Augustin: „În ceea ce mă privește, nu aş crede Evanghelia decît determinat de autoritatea Bisericii catolice”. Ea apărea, spre exemplu, la începutul lucrării lui Gabriel Biel, *În apărarea ascultării apostolice*, ca dovadă a faptului că „adevărul pe care sfînta maică Biserica îl definește sau îl acceptă drept catolic trebuie crezut cu aceeași venerație ca și cînd ar fi exprimat în Sfînta Scriptură”. Formularea putea fi, de asemenea, folosită pentru a demonstra că fără autoritatea Bisericii creștinii nu puteau avea încredere nici măcar în adevărurile Scripturii. Criticii hegemoniei papale invocau această formulare pentru a respinge identificarea Romei cu Biserica universală, dar și apărătorii infailibilității papale și cei ai supremației conciliare o foloseau pentru a-și argumenta poziția. În disputa pe tema împărtășirii sub ambele specii, atît apărătorii unei singure specii, cît și cei ai ambelor specii susțineau că se bazează pe principiul lui Augustin. Cel mai adesea acest principiu își afla utilitatea în problema canonului, în opoziție față de ideea „numai Scriptura”, spre a dovedi că Biserica era cea

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi
29:784 ; 855)
Andr. Brd. *Orig. Hs.* (FSA
6:345-346) ; Joh. Rag.
Utraq. (Mansi 29:713-714)

Gers. *Vit. spir.* 2 (Glorieux
3:139)

Gers. *Aufer.* 12 (Glorieux
3:302)

Gers. *Sens. lit.* (Glorieux
3:335)

Gers. *Ver. cred.* (Glorieux
6:182)

Gers. *Utraq.* (Glorieux
10:58)

Gers. *Utraq.* (Glorieux
10,67)

Mat. 28,20
Gers. *Ex. doct.* 1.1 (Glorieux
9:459)

care hotărâse conținutul Scripturii care era invocată acum împotriva ei. Pasul logic care urma după stabilirea canonului era să se vadă în această formulare augustiniană și autorizarea ca Biserica să hotărască interpretarea corectă a Scripturii.

Aceste versiuni ale axiomei augustinienne și-au găsit toate ecoul în gândirea lui Jean Gerson, care a reușit, în referirile făcute de-a lungul primului sfert din veacul al XV-lea, să atingă practic toate variațiunile pe tema apostolicității de care ne-am ocupat aici. În 1402, el cita axioma pentru a dovedi cât de mare fusese autoritatea Bisericii primare în comparație cu cea a papei, sau a conciliului, sau a Bisericii din epoca sa. În 1409, Gerson cita aceeași axiomă spre a dovedi că ultimul cuvânt în toate chestiunile legate de credință sau de practică îl avea Biserica. În 1413-1414, folosea axioma spre a respinge dreptul arbitrar al interpretării particulare a Scripturii. În 1416, o folosea pentru a argumenta interdependența dintre Biserică și Scriptură, nici una dintre ele neputînd fi credibilă în lipsa celeilalte. În 1417 îi servea la validarea autorității Bisericii de a face deosebirea între acele cărți ale Noului Testament care erau autentice apostolice și cele care nu erau, precum și la îndemnarea teologilor de a-și subordona opiniile personale doctrinei publice a Bisericii. Iar în 1423, descoperea în ea o parafrază a promisiunii lui Hristos de a fi împreună cu Biserica Sa, care deținea așadar „o autoritate egală” cu cea a Evangheliei. Însă pînă în primul sfert al veacului al XVI-lea avea să se cristalizeze o nouă perspectivă asupra Evangheliei, și, prin urmare, asupra Bisericii, și implicit a apostolicității, care avea să determine redefinirea tuturor acestora – și în cele din urmă a înseși doctrinei creștine.

Cele două fenomene ale veacurilor al XIV-lea și al XV-lea descrise în capitolele precedente – pluralismul doctrinei medievale târzii și nevoia de reformare a Bisericii – aveau să se reunească în viața și învățătura lui Martin Luther și în Reformă. De la Augustin încoace odiseea spirituală a unui singur om nu se mai identificase cu imperativele spirituale ale creștinătății apusene așa cum se întâmpla acum. Nu fusese „dorința ori intenția lui” să-și ridice propriile preocupări teologice la rang de chestiuni doctrinare care să afecteze întreaga Biserică, nutrind mult timp convingerea că ceea ce „descoperise” el teologii cei mai buni ai Bisericii trebuie să fi știut dintotdeauna. Înțelegerea, în cele din urmă, a faptului că lucrurile nu stăteau deloc așa a adus teologia sa în dezbaterea publică a Bisericii, atât prin condamnarea învățăturilor lui Luther, cât și prin includerea acestora în mărturisiri de credință oficiale, în timpul vieții sale precum și după aceea. Ideile tânărului Luther au fost cele care au declanșat Reforma, și tocmai din acest motiv cei mai mulți cercetători ai Reformei și-au concentrat atenția asupra lui atunci când „au răsturnat ordinea bine stabilită și au interpretat crezurile și confesiunile Reformei în lumina învățăturii reformatorilor, în loc să adapteze credința dinamică a Reformei la doctrinele crezurilor”. Totuși, ceea ce ne interesează pe noi în această istorie a doctrinei Bisericii este „doctrina publică” a Reformei lui Luther : formulată în parte de către Luther însuși, împreună cu colegul său Philip Melanchthon și în parte de către generația confesională de luterani care i-au urmat în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, dar exprimată parțial și de alți protestanți, precum Jean Calvin și Heinrich Bullinger, care împărțeau cu Luther multe (deși nu toate) dintre accentele doctrinare descrise aici.

În centrul doctrinei Bisericii care a rezultat din Reforma lui Luther se afla axioma enunțată de el în 1517 : „Adevărata

Luth. *Pr. op. lat.* (WA 54 : 180)

Luth. *Latom.* (WA 8 : 45)

Pauck (1961) 334

Luth. *Disp. indulg.* 62 (WA 1:236)

Cont. *Just.* (CCath 7: 29-30)

Luth. *Res. disp. indulg.* 62 (WA 1:616)

Luth. *Res. Lips.* (WA 2:414)
Buc. *Caen.* (Strasbourg 1:23)
Bgn. *Conjug. episc.*
(1525:B5r; G1r); Henr.VIII.
Coerc. *Luth.* (1523:A4v-B1r)

comoară a Bisericii este preasfânta Evanghelie a slavei și harului lui Dumnezeu”. Așa cum era formulată, axioma consona cu limbajul teologilor din Răsărit și din Apus de-a lungul secolelor, și nici unul dintre ei nu s-ar fi îndoit de aceasta. Și totuși, toți termenii decisivi din această axiomă – cuvinte precum „Biserică”, „evanghelie” și „har” – au ajuns să însemne în secolul al XVI-lea ceva ce mulți dintre acești teologi nu ar fi putut recunoaște sau accepta. Luther însuși admitea acest lucru atunci când, explicînd-o, observa că „Evanghelia lui Dumnezeu [așa cum ajunsese să o înțeleagă el] este ceva ce nu e foarte bine cunoscut unei mari părți a Bisericii” și ceva ce el nu aflase de la teologii scolastici. De aceea, susținătorii lui preferau să fie numiți „evangelici” chiar dacă precizau că „astăzi sînt numiți «luterani» cei care au Evanghelia lui Hristos”. Componentele „Evangheliei slavei și harului lui Dumnezeu”, despre care vorbea, și motivele pentru care numai aceasta era pentru el „adevărata comoară a Bisericii” l-au făcut pe Luther un reformator al Bisericii și al dogmei și au făcut ca Reforma lui să reprezinte un capitol important în istoria doctrinei creștine.

*Justiție divină și dreptate umană*¹

Contextul imediat al afirmațiilor lui Luther, mai precis motivația atît pentru propria sa luptă religioasă, cît și pentru atacul teologic pe care l-a lansat asupra situației din sînul Bisericii, nu l-au constituit totuși nici una dintre evoluțiile prezentate în capitolele precedente, nici pluralismul doctrinar și nici eclesiologia ca atare, ci „eșecul spovedaniei”, fie ca răspuns la propria lui căutare a certitudinii, fie ca taină a Bisericii. „Fără [pocăință] nici una dintre taine nu le este de nici un folos păcătoșilor”, spusese un teolog din veacul al XII-lea; în schimb, așa cum observase un teolog din veacul al XV-lea, nici una dintre taine nu era mai vulnerabilă în fața îndoielilor privind preoția și validitatea sacramentală, care erau consecința inevitabilă a schismei și a decăderii morale a Bisericii.

1. În original, *Divine Justice and Human Righteousness*. Autorul folosește cei doi termeni *justice* și *righteousness* pentru a delimita cele două tipuri de dreptate: dreptatea lui Dumnezeu este obiectivă, universală, pe cînd cea a omului e o îndreptățire subiectivă înaintea Lui (n. trad.).

Bainton (1950) 54

Vezi vol. 3, p. 230

Vezi *supra*, p. 139

Totuși, acum se pune a nu atît problema stării morale a preotului, cît mai ales a penitentului.

Așa cum sugerează textele din veacul al XVI-lea, punctul de răscruce în istoria medievală a doctrinei pocăinței l-a reprezentat hotărîrea celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran, din 1215: „Toți credincioșii de ambele sexe care au împlinit vîrsta maturității de gîndire trebuie să-și mărturisească cu credință, personal, păcatele în fața propriului duhovnic cel puțin o dată pe an, și trebuie să se străduiască să îplinească după puteri canonul impus”. Această hotărîre a fost inclusă în dreptul canonic și a contribuit la modelarea predicii și a evlaviei de-a lungul Evului Mediu tîrziu (ca și a unor opere literare precum *Povestirea vînzătorului de iertăciuni* a lui Geoffrey Chaucer și *Passus V* din poemul lui William Langland, *Plugarul Piers*, oricare ar fi fost statutul „iertăciunii” în această scenă). Așa cum a evoluat în practica pastorală a Bisericii și în reflectarea doctrinară a acestei practici, taina pocăinței, numită adesea simplu „spovedanie”, ajunsese să pună accentul pe pregătirea și atitudinea penitentului aflat în fața tribunalului justiției divine. Cuvîntul „Pocăiți-vă” (Μετανοεῖτε), cu care, potrivit Evangheliilor, și-a început Iisus propovăduirea, a fost tradus prin „Faceți penitență” (*Penitentiam agite*). Duns Scotus și discipolii lui recunoșteau că ceea ce făcea ca o astfel de „pocăință” să fie o taină nu era pocăința păcătoșului, înțeleasă fie ca sentiment penitențial al căinței, fie ca act al spovedaniei și satisfacției, ci iertarea divină pronunțată de către preot. Căci trebuia să existe siguranța că Dumnezeu este cel care acordă iertarea. Un corolar al acestei garanții era recunoașterea faptului că preotul nu putea cunoaște judecata lui Dumnezeu cu privire la pocăința potrivită pentru un păcat anume. Și nici nu putea cunoaște, pe de altă parte, dacă pocăința și spovedania penitentului sînt sincere; prin urmare, penitentul „nu avea o conștiință sau un simț” nici măcar legat de fiecare păcat de moarte, după cum dovedeau rugăciunea lui David, „De cele ascunse ale mele curățește-mă”, și mărturisirea lui Solomon, „Omul nu știe dacă este vrednic de iubire ori de ură”.

În fața unui Dumnezeu căruia i se deschideau toate inimile, căruia îi erau cunoscute toate dorințele și căruia nu i se ascundea nici o taină, păcătoșul se căia și se spovedea „nu atît pentru ca [Dumnezeu] să-și schimbe judecata drept răspuns la rugăciunea noastră, ci pentru ca, prin rugăciunea noastră, să putem dobîndi starea potrivită și

CTrid. (1545-1563) *Decr.*
14.5 (Alberigo-Jedin 707);
Grop. Enchir. 2
(1547: 117r-117v); *Grop.*
Cap. inst. (1549: F6v-F7r)

CLater. (1215) *Const.* 21
(Alberigo-Jedin 245)
Corp. Jur. Can.: Decr.
Greg. IX. 5.38.12 (Friedberg
2:887)

Mat. 4,17 (Vulg.)

Dns. Scot. *Ox.* 4.16.1.7
(Wadding 18:421)
Gabr. *Bl. Can. miss.* 2.G
(Oberman-Courtenay
1:20-21)

Gabr. *Bl. Can. miss.* 26.F
(Oberman-Courtenay 1:244)

Gabr. *Bl. Can. miss.* 8.A;
85.P (Oberman-Courtenay
1:58-59; 4:111)

Ps. 18,13 (Vulg.)

Ecl. 9,1 (Vulg.)
Bart. *Pis. Quad.* 2
(1498 :A6v)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 31.C
(Oberman-Courtenay 1:315)

Vezi *supra*, pp. 85-86

Gabr. Bl. *Sent.* 1.17.1.2.2.D
(Werbeck-Hofmann 1:416)

Gabr. Bl. *Sent.* 1.17.1.2.3.F
(Werbeck-Hofmann 1:417)

Oberman (1971) 119-141

Ast. Can. paen. (Schmitz
1:800)

Ps. 101,4 (Vulg.)

Fish. Pen. Ps. 1 (1508:A5r)

Fish. Pen. Ps. 2 (1508:C6r)
Fish. Unic. Magd. (1519);
Caj. Nov. Test. 12.2
(1530:M3r-M4v)
In. 8,3-11

Fish. Pen. Ps. 4 (1508:H1r)

să fim făcuți vrednici de a primi ceea ce cerem". Căci, atunci când Dumnezeu ierta păcatele, aceasta nu indica o schimbare în ceea ce-L privește pe Dumnezeu, ci în ceea ce-l privește pe omul păcătos. Dumnezeu putea, desigur, prin „voința Sa absolută”, să ierte păcatele fără pocăința sau rugăciunea omului; însă El hotărîse ca „nimeni să nu poată fi iubit și vrednic în ochii lui Dumnezeu de a primi viață veșnică fără a avea insuflată în suflet o anumită calitate, și anume iubirea ori harul”. Așa cum relevă polemica împotriva „pelagienilor moderni” din veacurile al XIV-lea și al XV-lea, o astfel de accentuare a calității insuflate a iubirii sau harului în sufletul păcătosului ca presuposiție indispensabilă spre a fi acceptat de Dumnezeu avea nevoie să fie apărută împotriva acuzației că era o recădere în „eroarea lui Pelagius, care a susținut că Dumnezeu trebuie în mod necesar să dea viață veșnică aceluia care săvîrșește o faptă bună din punct de vedere moral, și că necesitatea nu stă în harul său, ci [în dreptatea sa], așa încît dacă nu o acordă, ar fi nedrept”. Dumnezeu nu se supune nici unei autorități superioare, nici măcar propriei Sale dreptăți, căci „voința sa absolută” este suverană. Totuși el poate, prin „voința Sa ordonată”, să facă un legămînt prin care să promită că „nu le va refuza harul acelor păcătoși care au făcut tot ce le stătea în putere să facă”.

Voința ordonată a lui Dumnezeu era cea care stabilise taina pocăinței, împreună cu toate celelalte Taine. Prin hotărîrea legămîntului său sacramental, Dumnezeu cerea ca păcătosul să nu poată deveni acceptabil în fața justiției divine fără mărturisirea păcatelor sale, potrivit cuvintelor psalmului, „Intrați pe porțile Lui prin mărturisire”. În ciuda accentului pus pe obiectivitatea absolvirii de păcate ca esență a tainei, subiectivitatea penitentului era, pe baza voinței ordonate a lui Dumnezeu, decisivă pentru fiecare dintre cele trei componente ale tainei: căința, spovedania și satisfacția. John Fisher, care aproape un deceniu mai tîrziu avea să devină purtător de cuvînt al adversarilor lui Luther, publica în 1508 o predică pe marginea psalmilor de pocăință. În această predică Fisher pune în antiteză „pocăința folositoare” a lui David și a Mariei Magdalena (pe care o identifica drept „femeia prinsă în adulter” din pericopa evanghelică) cu pocăința lui Iuda, a cărui sinucidere era văzută ca o „satisfacție amară și rușinoasă” care nu i-a fost de nici un folos, „fiindcă el și-a dorit să spere, dar și și-a pierdut nădejdea în iertare”. Temeiul

pocăinței era, la cei care tocmai începuseră să ducă o viață creștină, „teama de pedeapsă, care ia naștere din iubirea de sine”, însă la cei care înaintaseră pe această cale era „iubire de Dumnezeu și de dreptate”, care devenea „o aver-siune față de păcat mai mult fiindcă este împotriva lui Dumnezeu și a dreptății decât fiindcă este o cauză a pedepsei”. Din perspectivă pastorală, dar și teologică, această idee ridica totuși mari probleme, după cum sugerează întrebarea unui însemnat teolog din veacul al XV-lea preocupat de tema pocăinței: „Este o spovedanie valabilă dacă a fost făcută de cineva care nu se căiește, care nu suferă destul pentru păcatele sale sau nu are de gând să se înfrîneze de la ele pe viitor?”. Pentru a lămuri problema, el cita din opera lui Toma de Aquino distincția dintre cele două feluri de părere de rău, și anume întristarea, născută din iubirea de sine, și căința, născută din iubirea de Dumnezeu și de dreptate. Însă nici John Fisher și nici alți specialiști în problema pocăinței nu au oferit „modalitățile prin care să se poată discerne dacă părerea de rău a unui om într-un anumit moment este întristare sau căință, prin analizarea motivației acestuia”.

Căci, deși această distincție se referea la păcătosul care nu se căia suficient sau cum se cuvine, Luther considera că „nimeni nu poate fi sigur de deplinătatea propriei sale căințe” și că prin urmare nu exista garanția iertării în temeiul calității și al cantității căinței, care nu putea fi niciodată suficientă sau cu adevărat vrednică. Justiția divină, atributul lui Dumnezeu prin care acesta îl răsplătea pe cel supus și îl pedepsea pe cel nesupus, era prea absolută în ceea ce cerea și transcendentă în sfîntenie ca să fie satisfăcută prin actele de căință mai mult sau mai puțin sincere ale păcătoșilor sau prin vreo altă faptă omenască plină de evlavie și moralitate. A fi „sfînt” însemna a fi „despărțit” și rupt de orice era lumesc și păcătos, iar sfîntenia lui Dumnezeu însemna că „numai Dumnezeu este sfînt, dar întregul neam omenesc și orice face acesta este complet pîngărit”. Înaintea judecății lui Dumnezeu chiar și un sfînt precum Bernard de Clairvaux trebuia să recunoască faptul că dreptatea lui nu poate înfrunta justiția divină și că nu poate avea încredere în propria lui sfîntenie. Într-adevăr, „dacă [Hristos] i-ar judeca pe oameni potrivit dreptății și a nepărtinirii Sale, cine ar fi în stare să stea în fața scaunului Său de judecată, indiferent de cît de sfînt ar fi?”. Luther susținea că aceste afirmații ale sale nu se datorau doar experienței lui personale cu privire

Gabr. Bl. *Sent.* 4.14.1.3.7
D.D (Werbeck-Hofmann
4-1: 445)

Ant. P. *Conf.* 1.2.5
(1490: 17v)
Tom. Aq. *Sent.* 4.17.2.2 ad 3
(Mandonnet 4: 866-867)

Ant. P. *Conf.* 1.2.5
(1490: 19r); Fish. *Pen. Ps.* 2
(1508: C6r); Fish. *Confut.* 6
(1523: 182)

Tentler (1977) 262

Luth. *Disp. indulg.* 30 (WA
1: 234)

Luth. *Grnd. Urs.* 14 (WA
7: 385-387)

Luth. *Ps. grad.* 130: 3 (WA
40-III: 344-37)
Luth. *Magn.* 49 (WA 7: 575)

Luth. *Jes.* 6: 2 (WA
31-II: 48)

Luth. *Zn. Geb. pr.* (WA
16: 399-400); Luth. *Gal.*
(1535) 4: 30 (WA 40-I: 687)

Luth. *Oper. Ps.* 9: 9 (WA
5: 301)

la justiția lui Dumnezeu, ci și experienței psalmiștilor și proorocilor Bibliei, după cum indică sursele exegetice ale acestor afirmații.

În textul biblic dreptatea lui Dumnezeu împotriva păcatului este numită „mînia lui Dumnezeu” sau, așa cum o numea Luther, „mînia asprimii sale”. Mînia lui Dumnezeu era o consecință a păcatului cu mult mai gravă decît era stricăciunea însăși a păcatului, aducînd cu ea blestemul lui Dumnezeu și pedeapsa morții. Nicăieri în Biblie nu a găsit Luther exprimată mai profund doctrina cu privire la mînia lui Dumnezeu decît în Psalmul 89¹, atribuit în mod tradițional lui Moise, care era aici „un Moise cît se poate de mozaic, adică, un sumbru mesager al morții, al mîniei lui Dumnezeu și al păcatului”, și care în acest psalm exprima „tot ce se putea spune despre condiția tragică a omului”. De vreme ce Dumnezeu este veșnic și atotputernic, „și mînia sa împotriva păcătoșilor mulțumiți de ei înșiși este incomensurabilă și infinită”. Psalmul pune mînia direct pe seama lui Dumnezeu Creatorul, atribuind „atît binele, cît și răul unicului Dumnezeu”. Deși moartea este o realitate pe care omul o împarte cu toate celelalte făpturi create, moartea omului este unică, ea fiind consecința păcatului și a mîniei divine. Pe linia celor susținute de Părinții Bisericii vechi cu privire la doctrina creștină despre Dumnezeu, Luther afirma absolutul metafizic al naturii divine, care nu poate să moară, nici să sufere ori să fie cuprinsă de mînie. Însă, așa cum în imediata continuare a acestei idei spunea că, prin comunicarea însușirilor, Dumnezeu în Hristos a suferit cu adevărat și a murit, tot astfel insistă asupra faptului că mînia lui Dumnezeu este reală – mai precis „fapta străină a lui Dumnezeu”, în sensul că „fapta adevărată a lui Dumnezeu trebuie să însuflețească și să încurajeze” – însă mult prea reală pentru conștiința îngrozită în prezența justiției divine.

Totuși, realitatea mîniei lui Dumnezeu era ilustrarea supremă a principiului potrivit căruia „numai încrederea și credința inimii îi fac atît pe Dumnezeu, cît și pe idol. Dacă încrederea și credința ta sînt drepte, atunci Dumnezeu tău este adevăratul Dumnezeu. ...Căci acestea două, credința și Dumnezeu, se potrivesc”. Căci „omul are ceea ce crede”. Prin urmare, conștiința păcătoșului, în fața unei justiții care avea cerințe absolute, dar care făcuse imposibilă îndeplinirea lor, se confrunta cu un Dumnezeu care

1. Psalmul 90 în variantele catolice și protestante ale Bibliei (n. trad.).

Luth. Rom. 2:8 (WA 56:196)

Luth. Latom. (WA 8:104)

Disp. Vinar. 12 (1563:211-212)

Luth. Ps.90. pr. (WA 40-III:486)
Luth. Ps. 90:8 (WA 40-III:554)

Luth. Ps. 90:2 (WA 40-III:513)

Luth. Ps. 90:3 (WA 40-III:517)
Luth. Pred. 9.iii.1522 (WA 10-III:1)

Luth. Ps. 90:7 (WA 40-III:536)

Vezi vol. 1, pp. 75-76

Luth. Konz. (WA 50:590)

Vezi vol. 1, pp. 269-272

Is. 28,21 (Vulg.)

Apol. Conf. Aug. 12.51 (Bek. 261)
Luth. Gal. (1535) pr. (WA 40-I:49)

Luth. Dtsch. Kat. 1 (Bek. 560); Luth. Gal. (1535) 3:6 (WA 40-I:360); Bgn. Annot. 1 Tes. 1:8 (1524:51r); Bgn. Bed. (1525:B4r)

Luth. *Serv. arb.* (WA 18:677)

Luth. *Gen.* 42:26-28 (WA 44:503)

Apol. Conf. Aug. 4.142 (Bek. 168)

Apol. Conf. Aug. 4.20 (Bek. 163)

Luth. *Serv. arb.* (WA 18:685)

Luth. *Serv. arb.* (WA 18:615)
Luth. *Dict. Ps.* 18:11 (WA 3:124); Luth. *Serv. arb.* (WA 18:685); *Zw. Ver. fals. rel.* 3 (CR 90:643); *Zw. Gen.* 17:1 (CR 100:99)

Rom. 3:20
Luth. *Gal.* (1519) 4:27 (WA 2:555)

Apol. Conf. Aug. 4.288 (Bek. 217)

Apol. Conf. Aug. 4.79 (Bek. 176)

Apol. Conf. Aug. 12.34 (Bek. 257-258)

Luth. *Gal.* (1535) 3:19 (WA 40-I:485)

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (WA 40-I:231)

totuși poruncea: „Spune-ți despre Mine că sînt drept”. Ca „judecată veșnică și imuabilă a lui Dumnezeu, a cărei acuzare și al cărei asalt nu o să vă fie ușor să le suportați”, această justiție divină crea „chinuri groaznice ale inimii și furie a conștiinței”. În aceste chinuri sau „spaiume ale unei conștiințe care simte mînia lui Dumnezeu împotriva păcatelor noastre și caută iertarea păcatelor și mîntuirea sufletului de păcat”, era mai mult decît inutil să se vorbească despre a face ceea ce stătea în puterea omului să facă sau să se pretindă vreun merit care să fi fost dobîndit prin astfel de puteri naturale. Mai curînd, trebuia să se recunoască faptul că era vorba despre taina ascunsă a lui Dumnezeu, a cărui voință se afla dincolo de orice descoperire și a cărui putere absolută de predestinare se afla dincolo de orice discuție. Nimic din preștiința lui Dumnezeu nu era întîmplător, ci „prin voința lui neschimbătoare, veșnică și infailibilă, El prevede, voiește și împlinește totul”. Acesta era „Dumnezeu cel ascuns (*absconditus*) și transcendent”, ale cărui sfîntenie și dreptate omul nu le putea cunoaște prin propriile lui puteri naturale.

Mai mult, omul, aflat în starea lui decăzută, nici măcar nu se putea cunoaște cu adevărat pe sine însuși; și nici nu putea înțelege cum se cuvine poruncile justiției divine, și cu atît mai puțin să le îndeplinească. Ca atare, „«prin Lege vine cunoștința păcatului» și implicit tulburarea conștiinței”. Deși oamenii aflați în afara acestei revelații au încercat să măsoare faptele lui Dumnezeu în temeiul legii omenești și să ceară ca Dumnezeu să facă ceea ce lor li se părea drept sau să înceteze a fi Dumnezeu, un asemenea raționament nu era altceva decît o „doctrină a rațiunii”; căci, dimpotrivă, era rolul legii divine să declare ceea ce este drept în ochii lui Dumnezeu și, astfel, să reveleze mînia lui Dumnezeu împotriva păcatului. Departate de a aduce încredere și siguranță, legea nu i-a adus conștiinței decît acuzare și spaimă, „mînia cruntă și de nedescris a lui Dumnezeu”, căci legea era „cuvîntul care denunță păcatul”. Legea era într-adevăr o iluminare, însă „o lumină care iluminează și arată nu harul lui Dumnezeu sau dreptatea și viața, ci mînia lui Dumnezeu, păcatul, moartea, osîndirea noastră în ochii lui Dumnezeu și iadul”. O asemenea conștientizare a judecății divine, care a adus cunoașterea de sine prin revelarea legii lui Dumnezeu, era temelia pocăinței autentice.

Această pocăință autentică se afla în contrast cu „penitența închipuită a scolasticii, așa cum este propovăduită

Luth. *Latom.* (WA 8:109);
Zw. *Ver. fals. rel.* 8 (CR
90:702)

Vezi vol. 3, p. 170
Gabr. Bl. *Can. miss.* 57.0
(Oberman-Courtenay 2:407)

Camp. *Depr. stat. eccl.* 2 (CT
12:10-11)

Coch. *Luth. art.* 2 (CCath
18:27)

Denzinger-Schönmetzer
356-357; Mirbt-Aland
503-504

Leon X. *Cum. post.* (Ed.
Leon, 11:469)

chiar și astăzi”. Dezbaterea publică pe marginea pocăinței nu s-a născut în primul rînd din strădania lui Luther de a descoperi semnificația dreptății și a îndreptăririi și nici din alte preocupări dogmatice ale sale, ci din atacurile lui la adresa practicilor asociate celui de-al treilea pas al tainei pocăinței, mai precis acordarea satisfacției și folosirea indulgențelor în acest scop. Deși ideea satisfacției ca refacere a ceea ce a distrus păcatul făcuse parte din practica și doctrina pocăinței încă din primele veacuri ale Bisericii creștine, se recunoștea totuși faptul că „indulgențele fuseseră folosite puțin sau chiar deloc” în acele vremuri. Chiar și atunci cînd scriau împotriva lui Luther, susținătorii indulgențelor erau obligați să admită că acestea fuseseră folosite „în mod scandalos și nesăbuit” și că în același timp fuseseră transformate într-o soluție practică necesară, „cînd iubirea și evlavia față de pocăință [demonstrate prin acte de pocăință și de smerenie] erau din ce în ce mai rare”, așa încît „prin indulgențe mulți oameni ar putea fi îndemnați să se căiască și să le pară rău... care altfel nu s-ar fi spovedit sau pocăit”. „Folosirea indulgențelor” devenise pînă la urmă o componentă aproape indispensabilă a programului pastoral și disciplinar al Bisericii, prin mijloace precum promisiunea iertării depline în cazul propovăduirii cruciadelor; indulgențele aparțin așadar istoriei dreptului canonic și a administrației bisericești (precum și istoriei încalcate a finanțelor Bisericii, așa cum avea să o dovedească acordul trilateral dintre Sfîntul Scaun, Albrecht de Brandenburg și Banca Fugger). Strict vorbind, nu exista încă o „doctrină” elaborată privind indulgențele. De fapt, afirmarea unei astfel de doctrine, la care colecțiile de surse, fie ele romano-catolice sau protestante, au continuat să se refere considerînd-o formularea standard, a fost ea însăși generată de Luther și de Reformă și a fost promulgată prin bula papei Leon al X-lea din 9 noiembrie 1518; însă fiecare dintre elementele componente ale acestei doctrine făcea parte de mult timp din învățătura oficială a Bisericii.

În bula papală se evidenția pericolul invocării „necunoașterii doctrinei Bisericii romane cu privire la indulgențe și la eficiența lor” ca pretext pentru a combate și a nega ceea ce propovăduia Biserica. La baza indulgențelor se afla binecunoscuta idee a autorității speciale a papei, ca succesor al lui Petru și ca vicar al lui Hristos pe pămînt, o autoritate exprimată în cuvintele adresate de Hristos lui Petru prin care îi acorda puterea de a lega și a dezlega

Mat. 16,19
Vezi *infra*, pp. 130-131

Mars. Pad. Def. pac. 2.6.3
(Previté-Orton 161)

Ans. Cur d. H. 1.11 (Schmitt
2: 68-69)

Fish. Pen. Ps. 2 (1508 : C2r)

Gabr. Bl. Can. miss. 58.L
(Oberman-Courtenay
2: 423-424)

Vezi vol. 2, p. 290

CFlor. (1439) Def.
(Alberigo-Jedin 527)

Luth. Disp. indulg. 62 (WA
1: 236)

[păcatele]. Această putere, deși reprezentase o justificare în cadrul controverselor dintre Biserică și stat pentru ca papa să întroneze și să detroneze conducătorii laici, era acceptată de cineva ca Marsilius de Padova ca aplicându-se în cazul iertării păcatelor. Dacă păcatul era „dezlegat” prin exercitarea autorității Bisericii, trebuia să existe o metodă de a înfrunta ambele consecințe pe care le implica săvârșirea păcatului, definite de Anselm și de alții ca fiind vina determinată de păcat și pedeapsa meritată pentru păcat. Taina pocăinței – prin care, „în virtutea căinței noastre, ne sînt iertate păcatele, prin spovedanie sînt uitate, însă prin satisfacție sînt atît de bine șterse că nu mai rămîne nici o urmă cît de mică” – era mijlocul harului instituit de Dumnezeu pentru a înfrunta vina.

Însă, spre a înfrunta ceea ce papa Leon numea „pedeapsa vremelnică pentru păcatele prezente care era datorată potrivit justiției divine”, Biserica instituisese indulgențele. Acestea constituiau o modalitate de a-l scuti pe penitent de pedeapsa vremelnică acordîndu-i „preaplinul meritelor lui Hristos și ale sfinților”, ale căror vieți sfînte cîștigaseră meritul divin ce le întrecea cu mult propriile nevoi. Prin autoritatea ei de a lega și a dezlega, Biserica avea puterea să-i acorde păcătosului, din acest „tezaur” de merite, ridicarea pedepsei vremelnice, pedeapsă care nu o includea doar pe cea îndurată „în viața aceasta”, ci și pe cea suportată „în purgatoriu”; de aceea se vorbea în bula papală despre o „indulgență atît pentru vii, cît și pentru morți”. Aceasta era în acord cu doctrina formulată în veacul anterior la Conciliul de la Florența ca parte componentă a reconcilierii dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus, doctrină potrivit căreia penitenței care nu fuseseră în stare să aducă satisfacția cuvenită pentru păcatele lor în această viață puteau fi „spălați prin pedepsele purgatorului după moarte”. O cale de a îmblînzi aceste pedepse era acordarea indulgențelor în numele celor plecați dintre cei vii.

Atacul lansat de Luther împotriva indulgențelor, determinat de anumite abuzuri și excese legate de vînzarea indulgențelor în 1517, a fost în cele din urmă îndreptat împotriva întregului sistem de indulgențe, nu doar împotriva unei denaturări a acestuia. Ținta imediată a declarației lui potrivit căreia „adevărata comoară a Bisericii este prea sfînta Evanghelie a slavei și harului lui Dumnezeu” era ideea că există un „tezaur” de merite ale lui Hristos și ale sfinților din care Bisericii i se îngăduia să ia pentru

Luth. *Disp. indulg.* 58 (WA 1: 236)
Luth. *Pr. op. lat.* (WA 54: 180)

Luth. *Disp. indulg.* 91 (WA 1: 238)

Luth. *Disp. indulg.* 6 (WA 1: 233)

Luth. *Disp. indulg.* 39 (WA 1: 235)

Mat. 4,17

Luth. *Disp. indulg.* 1 (WA 1: 233); Luth. *Thes. Antinom.* 3,7 (WA 39-1:350);
Apol. Conf. Aug. 12,132 (Bek. 280); *Zw. Ver. fals. rel.* 7; 8 (CR 90:695; 702-703)

Vezi *infra*, pp. 280-281
Zw. Wort. (CR 92:820-821);
Zw. Bek. 3 (CR 93-II: 239-240)
Luth. Grnd. Urs. 37 (WA 7: 450-451); Luth. *Res. disp. indulg.* 15 (WA 1: 234)

Clebsch (1964) 93

2Mac. 12,43-45
Luth. *Feg.* 1 (WA 30-II:369);
Frth. *Disp. purg.* (1531);
Buc. *Ep. apol.* (Straabourg 1: 107); Calv. *Theol. Par.* 17 (CR 35:28)

1Cor. 3,15

Luth. *Feg.* 4 (WA 30-II:378);
Frth. *Disp. purg.* (1531)

Apol. Conf. Aug. 12,16;
12,26 (Bek. 255-256)

ușurarea pedepselor. El „nu avea cunoștință la vremea respectivă” despre tranzațiile financiare din spatele comerțului cu indulgențe și își exprima dorința ca „indulgențele să fie propovăduite potrivit spiritului și intenției papei”, care să înlăture abuzurile și greșita lor înțelegere. Însă ceea ce știa era că „papa nu poate ierta nici o vină decît dacă mărturisea și arăta că aceasta a fost iertată de Dumnezeu” și că exista un conflict între „darul indulgențelor” și „nevoia de cîință adevărată”. Prin urmare, îndemnurile predicii inaugurale a lui Iisus nu puteau însemna că păcătosul trebuie doar „să facă penitență” trecînd prin etapele cîinței, spovedaniei și satisfacției (incluzînd indulgențele), așa cum prescria legea Bisericii. Dimpotrivă, „atunci cînd Domnul și Stăpînul nostru Iisus Hristos a spus, «Pocăiți-vă», dorea ca întreaga viață a credincioșilor să fie una de pocăință”.

Toate elementele componente ale doctrinei indulgențelor aveau să fie revizuite sau, în cele din urmă, respinse. Așa cum argumentau adversarii lui Luther, acesta avea să susțină mulți ani după conflictul pe tema indulgențelor că „nu a negat niciodată existența unui purgatoriu”. Însă, în 1530, Luther publica lucrarea intitulată *Dezaprobarea purgatoriului*, iar la scurt timp după aceea discipolul său englez, John Frith, scria un text intitulat *Dispută pe tema purgatoriului*, care „dezvăluia întreaga concepție a lui Frith despre acest subiect și prezenta o argumentare logică a concepției lui Luther privind îndreptățirea numai prin har cu ajutorul credinței”. Pornind de la studierea unor texte care justificau existența unui purgatoriu, aceste tratate au ajuns la concluzia că „piesei de rezistență”, și anume pasajul despre „jertfa pentru păcat” prin care Iuda Macabeul „a adus ispășire pentru cei morți, ca să se slobozească de păcat”, îi lipsea autoritatea, întrucît cartea în care apare nu aparține cu adevărat canonului Scripturii, în timp ce altele, precum afirmația din Noul Testament potrivit căreia omul „se va mîntui, dar așa ca prin foc” nu se refereau cîtuși de puțin la purgatoriu, ci la focul împotrivirii pe care o are de înfruntat propovăduirea Evangheliei aici în această viață; greutatea exegezei patristice în favoarea purgatoriului nu a putut să lămurească problema. Era „în mod evident fals și străin Sfintelor Scripturi precum și Părinților Bisericii” să se promită că „prin puterea cheilor, cu ajutorul indulgențelor, sufletele sînt eliberate din purgatoriu”. Pe cînd își pregătea cele 95 de teze despre indulgențe, Luther era sigur, așa cum avea

Luth. *Pr. op. lat.* (WA 54: 180)

Luth. *Pr. op. lat.* (WA 54: 184)

Luth. *Res. disp. indulg.* 52 (WA 1: 603)

Leon X. *Cum. post.* (Ed. Leon. 11: 469)

Rom. 1,17 (Vulg.)

Luth. *Pr. op. lat.* (WA 54: 185)

Luth. *Gal.* (1519) 2: 21 (WA 2: 503)

Luth. *Pr. op. lat.* (WA 54: 186)

Bgn. *Chr. gl.* (1527: 33)

Rom. 1,17 (Vulg.)
Avac. 2,4

Aug. *Spir. et litt.* 9,15 (CSEL 60: 167)

să-și amintească mai târziu, „că în acest caz ar trebui să am un sprijin în persoana papei”; însă, parțial ca o consecință a acestei controverse, el trăgea concluzia că „dreptul uman” prin care recunoștea jurisdicția papei, „dacă nu se întemeiază pe autoritatea divină, este o minciună diabolică”.

Reiese clar din această prefață autobiografică la antologia sa de scrieri în limba latină, publicată cu un an înaintea morții, faptul că Luther a ajuns la controversa pe marginea indulgențelor ca urmare a propriei sale frământări legate de poruncile justiției divine și că, în evoluția sa doctrinară, preocupările publice se împleteau cu cele personale. Indulgențele nu erau doar scandaloase, ci și primejdioase, fiindcă ele tindeau „să le răpească oamenilor teama de Dumnezeu, iar prin indulgențe să îi lase pradă miniei lui Dumnezeu”, și toate acestea în numele ridicării „pedepsei vremelnice pentru păcatele prezente, care era datorată potrivit dreptății divine”. O astfel de manipulare îi părea în mod inevitabil lui Luther o bagatelizare a justiției divine, a cărei semnificație copleșitoare o găsea în Scriptură, în afirmații enigmatice precum cea a apostolului Pavel că „dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în” Evanghelie. Considerînd că această afirmație se referă la „justiția activă a lui Dumnezeu”, care acordă răsplata și pedeapsa, atît cele vremelnice, cît și cele veșnice, în funcție de ceea ce merită păcătosul, Luther percepea o astfel de „Evanghelie” drept o condamnare, și nu o consolare: „Trebuia ca Dumnezeu să pună suferință peste suferință prin Evanghelie, și prin Evanghelie să ne amenințe cu dreptatea și mînia lui?”.

El avea să descopere un răspuns la această întrebare într-o „nouă definiție a dreptății”, cînd trăgea concluzia că justiția lui Dumnezeu revelată în Evanghelie este „justiția pasivă”, pe care Dumnezeu i-o acordă păcătosului prin credința în Hristos, așa cum ne arată versetul complet din epistola lui Pavel: „Căci dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în [Evanghelie] din credință spre credință, precum este scris: «Iar dreptul din credință va fi viu»”. Această definiție o corobora cu afirmațiile lui Augustin care spusese că dreptatea divină nu este „cea prin care el însuși este drept, ci cea cu care îl înzestrează pe om atunci cînd îndreaptă nedumnezeiescul”. În sensul acesta interpreta Luther Evanghelia atunci cînd, lansînd atacul împotriva comerțului cu indulgențe, el identifica „preasfînta Evanghelie a slavei și harului lui Dumnezeu” drept „adevărata

comoară a Bisericii”. Mesajul Evangheliei era doctrina îndreptățirii prin credință.

Îndreptățirea prin credință

Cu toate că „descoperirea” de către Luther a conceptului de îndreptățire prin credință a avut loc în toiul frământării propriiei sale conștiințe în timp ce căuta un răspuns la întrebarea, „Cum dobîndesc un Dumnezeu care este blînd cu mine?” doctrina îndreptățirii prin credință avea să devină o doctrină pe care „toate Bisericile reformate o îmbrățișează și o mărturisesc într-un glas”, inclusiv acele Biserici care i se opuneau lui Luther în multe alte privințe. În felul acesta, susținătorii reformați ai lui Jean Calvin din secolul al XVII-lea știau că sînt în dezacord față de susținătorii lui Luther în privința multor aspecte, însă recunoșteau că toți erau de acord cu această doctrină pe care o puneau la temelia întregii Reforme, considerînd-o de fapt doctrina principală a creștinismului și elementul-cheie care despărțea protestantismul de romano-catolicism. Diferitele eforturi din veacurile al XVI-lea și al XVII-lea de a uni învățăturile luterane și reformate au reușit să afirme această doctrină drept una pe care o aveau în comun, în ciuda opiniilor divergente cu privire la alte doctrine. Un teolog reformat elvețian, Heinrich Bullinger, a fost cel care, în titlul unei cărți publicate în 1554 și dedicate regelui luteran al Danemarcei, a reușit să includă toate elementele componente ale acestei confesiuni comune într-o manieră mult mai tranșantă decît o făcuseră celelalte scrieri: *Harul lui Dumnezeu care ne îndreptățește de dragul lui Hristos numai prin credință, fără fapte bune, deși credința pe de altă parte abundă în fapte bune*. În această lucrare Bullinger apăra doctrina protestantă împotriva „scrierilor care nu sînt atît de insultătoare pe cît sînt de răuvoitoare”. Căci, așa cum spunea cu altă ocazie, îndreptățirea era „esența și temelia... doctrinei evanghelice și apostolice”.

La baza doctrinei îndreptățirii se afla o reafirmare viguroasă a antropologiei augustinienne. Alăturîndu-se criticilor formulate de augustinismul Evului Mediu tîrziu la adresa „noilor pelagieni”, Luther considera pelagianismul drept erezia perenă din istoria creștinismului, care nu fusese niciodată complet eradicată și care, sub patronajul Bisericii Romei, devenise acum dominantă. El

Rog. Cath. Doct. 11.3 (PS 40:115)

Oec. Rom. 1:17
(1526:10v-11r)

Vezi *infra*, p. 384
Conf. Aug. 20.8 (Bek. 159);
Mel. Annot. Rom. (CR
15:445); Calv. Inst. (1559)
3.11.1 (Barth-Niesel 4:182)

Calv. Sad. (Barth-Niesel
1:469)
Marb. Art. 5 (WA
30-III:179-180); Cons.
Send. (Niemeyer 554); Bez.
apud Coll. Mont. Bell. 5
(1588:187); Decl. Thor. 4.1
(Niemeyer 673)

Blng. Grat. just. (1554)

Blng. Grat. just. 3.1
(1554:49v)

Blng. Dec. 3.9 (1552:155r)

Vezi *supra*, p. 69-71

Luth. Oper. Ps. 17:13 (WA
5:485)

Luth. Rom. 5: 12 (WA 56: 309-310)

Luth. Gal. (1519) 2: 16 (WA 2: 489); Luth. Pr. Brent. Amos. (WA 30-II: 650)

Vezi vol 1, pp. 299-300

Ps. 50,6
Luth. Ps. 51: 6 (WA 40-II: 384)

Conf. Aug. 2.3 (Bek. 53)

Apol. Conf. Aug. 18.2 (Bek. 311)

Luth. Serv. arb. (WA 18: 678; 664)

Luth. Serv. arb. (WA 18: 675)
Eras. Lib. arb. 1.b.2; 4.17 (Walter 12-13; 91)

Eras. Lib. arb. 1.b.2 (Walter 13)

Eras. Lib. arb. 1.a.10 (Walter 9-10)
Vezi supra, pp. 84-85

Eras. Lib. arb. 2.a.3 (Walter 21-22)

Eras. Lib. arb. 4.16 (Walter 90)

Eras. Lib. arb. 2.a.12 (Walter 30)

Eras. Aug. pr. (Allen 2157)
Eras. Lib. arb. 2.a.10 (Walter 27-28)

Vezi vol. 1, pp. 313-314

folosea comentariul său pe marginea Epistolei către Romani pentru a relua polemica augustiniană împotriva lui Pelagius și a pelagienilor și nota, trei ani mai târziu, că cele mai bune comentarii ale lui Augustin pe marginea epistolelor pauline fuseseră cele în care îi combătea pe pelagieni. Scriind despre cel mai important text-mărturie pentru doctrina augustiniană a păcatului originar, „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea”, Luther mărturisea: „deși eram doctor în teologie de atîția ani, nu aflasem încă de această învățătură”, atît de influențați de pelagianism erau profesorii lui de teologie. Prin urmare este limpede că atunci cînd îi condamnau pe „pelagieni și pe alții, care neagă faptul că păcatul originar este un păcat”, cei care vorbeau în numele lui Luther îi aveau în vedere pe susținătorii diferitelor grupări confesionale care minimalizau puterea păcatului; căci „care este deosebirea dintre pelagieni și adversarii noștri?”.

Această întrebare retorică apărea în introducerea unei discuții pe tema doctrinei liberului arbitru – ceea ce reflectă cît de important devenise problema liberului arbitru, mai ales ca o consecință a polemicilor dintre Luther și Erasmus. Luther îl acuza pe Erasmus de faptul că reînviase erezia pelagiană, mergînd chiar dincolo de ea, în dorința lui de a atribui libertate voinței decăzute a omului, și declara că „pelagienii singuri ar fi avut cîștig de cauză în fața tuturor dacă concluzia lui [Erasmus] ar fi valabilă”. Erasmus susținea că are de partea sa învățătura Părinților Bisericii de-a lungul secolelor, spre deosebire de doctrina necunoscută a lui Luther, al cărei precedent putea fi găsit în maniheism (pe care Luther se străduia să-l repudieze) și în învățăturile lui Wycliffe (pe care Luther le adoptase). Erasmus considera că deosebirea dintre pelagianism și ortodoxie consta în concepții opuse referitoare la întrebarea dacă omul continua sau nu să aibă nevoie de harul lui Dumnezeu pentru a dobîndi mîntuirea. Situîndu-se de partea celor „care atribuiau ceva liberului arbitru, dar cel mai mult harului”, el nota că „cei care se află cel mai departe de opinia lui Pelagius atribuie cel mai mult harului, dar aproape nimic liberului arbitru, însă nu îl desființează cu totul”, căci mai lăsau totuși voinței o anumită „strădanie și stăruință”. Erasmus nutrea o mare admirație față de Augustin și își prezenta propria doctrină a liberului arbitru ca pe o versiune a doctrinei augustiniene, de vreme ce Augustin încercase, cu mai mult sau mai puțin succes, să demonstreze libertatea voinței după cădere.

Criticile privind succesul lui Augustin în această încercare, auzite încă din timpul vieții și imediat după moarte, avuseseră intenția de a face liberul arbitru și responsabilitatea morală mai puțin ambigue decât le lăsase el, iar dezbaterile medievale pe marginea augustinismului avuseseră și ele drept scop mai ales salvarea libertății voinței. Luther, în schimb, rezolvase în sens opus problema dificilă a relației dintre doctrina augustiniană a păcatului și a harului și afirmarea liberului arbitru. El îi acuza pe scolastici că tratau doctrina augustiniană care susținea „numai harul” ca pe o exagerare și că drept urmare „Augustin nu a fost acceptat nici pînă în ziua de azi de către Biserica Romei”; însă și el îl critica pe Augustin pentru că vorbise atît de puțin despre credință, deși cu alte ocazii îl considera pe Augustin un fel de predecesor al propriei sale doctrine privind îndreptățirea prin credință. Luther își începea tratatul intitulat *Dispută împotriva teologiei scolastice* cu o apărare solidă a lui Augustin, argumentînd (împotriva maniheilor) că voința omului nu este „rea prin natură, adică, esențialmente rea”, pentru ca imediat după aceea să insiste (împotriva lui Scotus și Gabriel Biel) asupra faptului că este „totuși rea și coruptă în mod inerent și inevitabil” și, ca atare, „nu este liberă să tindă către ceea ce este considerat ca fiind bun”. Augustin avea să devină modelul pentru învățătura Reformei potrivit căreia liberul arbitru exista doar cu numele, nu și în realitate. Augustin se exprimase uneori în felul acesta, mai ales împotriva pelagienilor; însă atunci cînd aceștia au insistat asupra problemei și l-au acuzat că nega faptul că omul dispune de liber arbitru chiar și după cădere, el și-a reafirmat poziția potrivit căreia „liberul arbitru nu a pierit din păcătos”, de vreme ce păcătosul își săvîrșește păcatele din propria sa voință liberă, nu printr-o putere exterioară, și cu atît mai puțin din necesitate divină. Pe de altă parte, Luther nu se temea să susțină în disputa sa cu Erasmus că „facem totul din necesitate și nimic din propria noastră voință, de vreme ce puterea liberului arbitru nu reprezintă nimic, nu poate împlini binele și nici nu este în stare de aceasta în absența harului” și limita acțiunea liberului arbitru la „lucruri naturale precum a mînca, a bea, a procrea, a guverna” și altele asemenea.

În anii maturității, mai ales în *Prelegerile despre Geneză*, Luther avea să simtă nevoia de a-și mai tempera acest limbaj cu tentă maniheistă, pe care adversarii lui îl

Vezi vol. 1, pp. 330-331

Vezi vol. 3, pp. 111-113

Luth. *Disp. schol. theol.* 1
(WA 1:224)

Luth. *Ep. In.* 4:15 (WA
20:753)
Luth. *Ep. In.* 5:4 (WA
20:776)

Luth. *Gen.* 18:2-5 (WA
43:14)

Luth. *Disp. schol. theol.* 8-11
(WA 1:224)

Luth. *Grnd. Urs.* 36 (WA
7:465); Calv. *Nec. ref.* (CR
34:483); Calv. *Theol. Par.* 2
(CR 35:9)
Vezi vol. 1, p. 313

Aug. *Pelag.* 1.2.5 (CSEL
60:425-426)

Luth. *Serv. arb.* (WA
18:636)

Luth. *Serv. arb.* (WA
18:752)

Luth. *Gen.* 26:9 (WA
43:463); *Form. Conc. S. D.*
2.44 (Sek. 889)

Ec. *Enchir.* 31 (CCath.
34:313)

Luth. *Decl. Gen.* 1:24-27
(WA 24:49)

Luth. *Gen.* 1:26 (WA 42:49)

Luth. *Gen.* 1:26 (WA
42:45-46); Mel. *Enarr.*
Symb. Nic. (CR
23:255-256); Zw. *Klar.* (CR
88:344-345)

Luth. *Gen.* 1:26 (WA
42:47-48)

Flac. *apud Disp. Vinar.* 6
(1563:112)
Flac. *Essent. imag.* 42
(1570:70)

Erasm. *Hyp.* 2 (LB 10:1454)

folosiseră drept dovadă în sprijinul ideii că, în încercarea sa de a evita pelagianismul extrem, el „reînviase [în schimb] erezia de mult apusă a maniheilor”. Nuanțarea limbajului său pare să fi venit totuși destul de târziu. Căci, în *Prelegerile despre Geneză* el a găsit de asemenea prilejul, comentînd pasajul despre creație, să-și prezinte propria interpretare a doctrinei cu privire la chipul lui Dumnezeu, o interpretare cu foarte adînci potențiale implicații. În timp ce era angajat în controversa cu Erasmus, el predica de asemenea despre Geneză, punînd în antiteză doctrina „chipului Treimii”, așa cum era ea formulată de „învățătorii noștri antici și moderni”, în special Augustin, cu „afirmațiile și felul simplu de a vorbi din Scriptură”, care explicau chipul lui Dumnezeu pe baza paralelei dintre primul Adam și Hristos ca al doilea Adam. Același contrast se afla la temelia unei afirmări mai pregnantă a ideii imaginii divine în prelegerile ulterioare. Deși aici el „nu condamna și nici nu considera greșite” ideile augustiniene și scolastice potrivit cărora chipul lui Dumnezeu era un chip a Treimii, el se îndoia totuși de utilitatea lor, „mai ales atunci cînd implică și alte consecințe, căci se adaugă întotdeauna o discuție privind liberul arbitru, care își are originea în acest chip”. În acest text, ca și în predicile anterioare, el punea accent pe faptul că starea lui Adam, ca om creat după chipul divin, nu mai era cu puțință de înțeles pentru omul căzut, care nu avea experiența acestei stări; și cu atît mai puțin nu se putea spune că chipul era încă prezent, căci „a fost pierdut prin păcatul săvîrșit în paradis”. Luther „înțelegea în felul următor chipul lui Dumnezeu: Adam a avut acest chip în ființa sa și nu doar că l-a cunoscut pe Dumnezeu și a crezut că este bun, dar a și trăit o viață care era pe deplin dumnezeiască; adică a trăit fără teama de moarte sau de orice altă primejdie și s-a bucurat de bunăvoința lui Dumnezeu”. Toate acestea s-au pierdut și vor fi pe deplin redobîndite numai după Judecata de Apoi. În locul lor au venit moartea și frica de moarte, blasfemia, ura față de Dumnezeu și poftele: „Aceste rele și altele asemănătoare sînt chipul diavolului, care le-a sădit în noi.”

Introducerea hotărîtoare, aici în *Geneza* lui Luther, a noțiunii de „chip al diavolului” din om în locul „chipului lui Dumnezeu”, îndreptată împotriva pericolului ca doctrina chipului lui Dumnezeu și a liberului arbitru, ca parte a conținutului acestui chip, să slăvească puterea omenească în dauna harului, punînd astfel în primejdie doctrina potrivit

Flac. *apud Disp. Vinar.* 7
(1563: 132; 134)
Flac. *Clav.* (1628-II: 637);
Flac. *apud Disp. Vinar.* 3
(1563: 60); Flac. *Essent.*
Imag. 58 (1570: 93-94)

Flac. *Clav.* (1628-II: 639)
Flac. *apud Disp. Vinar.* 2; 3
(1563: 33; 50); Flac. *Essent.*
imag. 75 (1570: 143)

Speng. *Ld.* 71.1
(Wackernagel 3: 48)

Flac. *Clav.* (1628-II: 636)
Flac. *apud Disp. Vinar.* 7
(1563: 135)

Flac. *Clav.*
(1628-II: 641-645); Flac.
apud Disp. Vinar. 1; 3
(1563: 24; 49-50)
Flac. *apud Disp. Vinar.* 4; 6
(1563: 75; 114)

Flac. *Hist.* (1549: D3v)

Flac. *Clav.* (1628-II: 660;
636)

Flac. *apud Disp. Vinar.* 4
(1563: 83)

Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (CR
23:206-207)

Mel. *Ep.* 22.vi.1537 (CR
3:383)

Dilthey (1957) 171

Mel. *Loc.* (1521) (Plitt-Kolde
70)

Mel. *An.* (CR 13:158); Mel.
Loc. (1535-1541) (CR
21:373)

Strig. *Hum. vir.* 1; 3-4
(Schlüsselburg 5: 52-53;
60-66)

Ex. 4,21

Mel. *Explic. Symb. Nic.* (CR
23:392)

Mel. *Loc.* (1533) (CR
21:332)

căreia rolul voinței omenești era „pur pasiv”, avea să-i ofere unui susținător al lui Luther din generația următoare, Matthias Flacius, justificarea pentru a defini păcatul originar drept „chipul diavolului, opus chipului lui Dumnezeu”. Întrucît „sufletul rațional și mai ales puterile sale cele mai nobile, mai precis intelectul și voința, care la început fuseseră modelate cu atîta desăvîrșire încît erau adevăratul chip a lui Dumnezeu, ... sînt acum, prin amăgirea păcatului, cu desăvîrșire răsturnate, fiind adevăratul și fidelul chip a lui Satan”, păcatul originar devenise „substanța” naturii umane și, așa „cum afirmă Scriptura și Luther”, nu era doar un „accident” care i s-a întîmplat omului, dar care nu i-a schimbat esența firii sale. Căci, așa cum se spunea într-un binecunoscut imn din perioada Reformei, „prin căderea lui Adam natura și substanța omului sînt complet distruse”. În antiteză cu definiția dată de Anselm păcatului originar ca lipsă a virtuții originare, Flacius insista asupra faptului că nu era vorba de o „dobîndire a răului” doar în sens privativ, ci și pozitiv. Deși *Confesiunea de la Augsburg*, ca scurt rezumat al doctrinei, nu explicase pe deplin acest lucru, „nevoia și confesiunea ne obligă acum să-l lămurim”. Flacius s-a străduit să-și argumenteze teoria cu o suită de citate din Luther, mai ales din *Sclavia voinței*, și să o disocieze de concepția maniheistă asupra răului, precum și de „viziunea stoică asupra predestinării”, pe motiv că aceste vechi erori considerau păcatul o consecință a creației mai curînd decît a căderii.

O versiune atît de radicală a doctrinei lui Luther cu privire la păcat devenise necesară, după părerea lui Flacius, întrucît, sub influența „nefastă” a filozofiei, unii dintre cei care susțineau că îl urmează pe Luther îi compromiseseră grav doctrina. În concepția lui Philip Melancthon, care critica uneori învățătura lui Erasmus, dar care totuși încercase fără succes să medieze între Erasmus și Luther pe tema liberului arbitru, „doctrina luminii naturale [a rațiunii] este doctrina filozofică fundamentală”. Deși în primă instanță fusese de acord cu negarea de către Valla a liberului arbitru, el și discipolii lui aveau să respingă în cele din urmă poziția acestuia considerînd-o drept „maniheistă” și încercînd să se disocieze de „ambele blasfemii, atît cea pelagiană, cît și cea maniheistă”. Învîrtoșarea inimii faraonului de către Dumnezeu era „permisivă, nu cauzativă”. Căci în cazul celor convertiți trebuia să existe ceva care îi deosebea de cei care refuzau să se convertească.

Strig. *apud Disp. Vinar.* 5;
13 (1563:100; 236); Pez.
Lib. arb. (Schlüsselburg
5:102)

Pez. *Lib. arb.* (Schlüsselburg
5:92)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 2;
4; 6; 11 (1563:38; 82; 115;
199)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 2
(1563:30; 45)

Strig. *apud Disp. Vinar.* 3; 7
(1563:52-53; 134)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 9
(1563:169)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 12
(1563:219-220)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 12
(1563:215)
Apol. conf. Aug. 18 (*Bek.*
311-313)
Strig. *Hum. vir.* 6
(Schlüsselburg 5:70-75)
Flac. *apud Disp. Vinar.* 10
(1563:180)
Strig. *Disp. Vinar.* 8
(1563:151)
Hea. *Confut. Syn.* 1
(Schlüsselburg 5:330-331)
Strig. *Hum. vir.* 5
(Schlüsselburg 5:66); Strig.
ap. Disp. Vinar. 2; 3; 4; 8;
10 (1563:40; 71; 151; 175)

Brd. *Clr. Grat.* 1.2
(Leclercq-Rochais 3:166)
Strig. *Hum. vir.* 2
(Schlüsselburg 5:55-56)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 3
(1563:61)
Strig. *Decl.* (Schlüsselburg
5:88-90)

Strig. *apud Disp. Vinar.* 1;
2; 4 (1563:22; 37; 74)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 10
(1563:183)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 13
(1563:234)
Ams. *Vict.* (Schlüsselburg
5:548); Hes. *Anal. Vict.*
(Schlüsselburg 5:516)
Conf. sent. Wit.
(Schlüsselburg 5:528); Buc.
Ep. apol. (Strasbourg 1:92);
Strig. *Hum. vir.* 5; 8
(Schlüsselburg 5:69; 86)

Strig. *apud Disp. Vinar.* 6
(1563:119)

Strig. *Hum. vir.* 7.10
(Schlüsselburg 5:81)

Și, printr-o formulare care avea să devină miezul controversei, Melanchthon identifica trei cauze ale convertirii: „cuvîntul, Duhul Sfînt și voința omului care se supune, nu se opune cuvîntului lui Dumnezeu”. La baza acestei modificări a doctrinei lui Luther se afla ideea potrivit căreia „chipul complet al lui Dumnezeu nu a fost cu desăvîrșire nimicit prin căderea omului, așa cum susțin mulți în mod eronat”.

Elevii lui Melanchthon, în special Victorinus Strigel, deși nu agreau limbajul aspru folosit de Luther în *Sclavia voinței*, susțineau învățătura lui exprimată în „multe pasaje” din alte scrieri ale sale și în prelegerile de la Wittenberg, precum și învățătura lui Melanchthon exprimată nu doar în scrierile sale teologice, care se bucuraseră de aprecierea entuziastă a lui Luther, ci și în confesiunile oficiale precum *Apologia Confesiunii de la Augsburg*. În plus, Părinții greci și latini susținuseră și ei doctrina liberului arbitru și, în ciuda acuzațiilor de „pelagianism” lansate de Flacius, nu era nimic pelagian să fii de acord cu ei. Prosper de Aquitania, a cărui interpretare a lui Augustin era și „pe placul” adversarilor lui Melanchthon, reprezenta o autoritate de prim rang pentru o doctrină care căuta să păstreze atît harul, cît și liberul arbitru. Binecunoscuta axiomă a lui Bernard, „Dați la o parte liberul arbitru și nu va mai rămîne nimic care să aibă nevoie de mîntuire; dați la o parte harul și nu va mai rămîne nici o cale spre a-l mîntui”, le păstra pe amîndouă într-o manieră „erudită”. Doctrina lui Flacius, pe de altă parte, „susținea teza maniheistă”. Căci omul încă mai avea „capacitatea” de a răspunde harului divin și încă mai exista o distincție între om, care putea acționa „liber”, și celelalte făpturi create, care nu puteau acționa decît „natural”. De aceea era o greșeală să nu se facă nici o deosebire între om și diavol, să se vorbească despre răspunsul omului ca fiind „pur pasiv” sau să se folosească metafora preferată a unor adversari precum Amsdorf și Heshusius și să se descrie condiția umană înainte de convertire ca fiind aceea „a unui buștean sau a unei pietre” — un termen „insultător” și „plin de blasfemie”. Căci dacă oamenii nu ar fi în stare să dea ascultare cuvîntului lui Dumnezeu, atunci ei nu ar mai putea fi trași la răspundere pentru refuzul de a se supune. „Harul anulează meritul”, nu în sensul că „nu facem absolut nimic”, ci în sensul că „nu împlinim legea și sîntem încă departe de a fi desăvîrșiți”. Prin urmare liberul arbitru rămînea „substanța”

Strig. *apud Disp. Vinar.* 8
(1563 : 144)

Form. Conc. S. D. 1-2 (*Bek.*
843-846)
Chyt. *Pecc. orig.* 20
(Schlüsselburg 2 : 238)

Form. Conc. S. D. 1.3 (*Bek.*
846); *Hutt. Comp.* 8.8
(1728 : 104-105)

Chem. Loc. 7 (1604-I : 426)
Chyt. *Pecc. orig.* 20; pr.
(Schlüsselburg 2 : 236 ; 227)

Chyt. *Pecc. orig.* 15
(Schlüsselburg 2 : 233)
Form. Conc. S. D. 1.34 (*Bek.*
855)

Form. Conc. S. D. 1.5 (*Bek.*
846-847)

Chem. Loc. 8.3 (1604-I : 566)

Hes. Anal. Vict.
(Schlüsselburg 5 : 514)

Form. Conc. Epit. 2.19 (*Bek.*
781)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 5;
11 (1563 : 93 ; 203)
Form. Conc. S. D. 2.60 (*Bek.*
896)

Apol. Conf. Aug. 4.19 (*Bek.*
163); *Luth. Gal.* (1535) 2 : 16
(WA 40-II : 223)

naturii umane, și anume intelectul și voința omului, în timp ce păcatul originar era un „accident”.

Confruntată cu alegerea dintre o doctrină a creației după chipul lui Dumnezeu, care implica liberul arbitru ca factor al convertirii, și o doctrină a căderii, care implica o înlocuire a chipului lui Dumnezeu cu chipul lui Satan, care devenise acum „substanța” firii omenești, generația confesională de luterani, care susținea „poziția fermă” a lui Luther, s-a străduit să prezinte „doctrina în armonie cu analogia cuvîntului lui Dumnezeu... și purificată de orice eroare, fie ea pelagiană sau maniheistă”. În ciuda asemănării superficiale cu doctrina lui Luther, negarea liberului arbitru de către Valla era o greșeală, întrucît anula orice urmă de neprevăzut și conducea la un fatalism „stoic”. Există o anumită „ambiguitate” în termeni precum „substanță” și „natură”. Însă dacă termenul „substanță” era folosit în sensul aristotelic, era inacceptabil să se vorbească despre păcatul originar ca fiind „substanța” naturii umane ; căci Scriptura „face deosebirea între păcatul originar și persoană sau subiect” și, „chiar și după cădere, natura umană este creația și lucrarea lui Dumnezeu”. Luther vorbea despre păcatul originar așa cum o făcuse cu scopul de a releva faptul că firea omenească și persoana umană rămîn totuși păcătoase, chiar dacă omul nu ar săvîrși nici un păcat. Prin cădere „am păcătuit toți întru Adam și am pierdut chipul și slava lui Dumnezeu” și odată cu ele libertatea „de a alege în chestiuni spirituale”. Totuși, preocuparea principală a doctrinei era să păstreze accentul pus de Luther pe nevoia absolută de har. Înainte de convertire erau „doar două cauze eficiente, și anume Duhul Sfînt și cuvîntul lui Dumnezeu ca instrument al Duhului Sfînt prin care acesta realizează convertirea”; nu exista o a treia cauză pentru voința omului. Toate acestea nu erau „necesitate sau constrîngere” divină, așa cum susținuse Strigel, ci erau monoergism divin.

Acest monoergism divin se afla la baza controversei lui Luther cu Erasmus, precum și în centrul disputelor sale cu scolastica, dar se regăsea și în comentariile sale biblice, avînd drept corolar excluderea oricărei noțiuni de merit ca fundament al relației omului cu Dumnezeu, și mai precis respingerea „distincției imaginare dintre meritul conformității și meritul virtuții”: Ceea ce omul păcătos face pentru sine, atît cît este în stare, era definit ca merit al conformității (*meritum congrui* sau *meritum de congruo*) ; ceea ce omul virtuos, ajutat de harul divin, face pentru

Gabr. Bl. Can. miss. 59.N
(Oberman-Courtenay
2: 440-442)

Luth. Serv. arb. (WA
18: 770); Calv. Rom. 3: 27
(Parker 76)

Gabr. Bl. Can. miss. 59.N
(Oberman-Courtenay 2: 442)

Oberman (1963) 170

Luth. Gal. (1535) 2: 16 (WA
40-II: 224)
Apol. Conf. Aug. 4.108 (Bek.
274)

Mat. 5,11-12, 46; 6,4,6,18
Luth. Matt. 5-7, conc. (WA
32: 542-544); Calv. Conc.
acad. (Barth-Niesel 1: 6)
Luth. Serv. arb. (WA
18: 693-696); Bgn. Annot.
Col. 1: 15 (1524: 34v); Mel.
Comm. Rom. (CR
15: 541-542); Zw. Schl. 20
(CR 89: 178-179); Calv. Nec.
ref. (CR 34: 486-487); Hunn.
Just. (1590: 191-193)
Luth. Latom. (WA
8: 107-108)

Conf. Aug. 15.3 (Bek. 69-70)

Conf. Aug. 26.2-4 (Bek.
100-101)

Luth. Gal. (1519) 2: 21 (WA
2: 503)

Blng. Sum. 9.2 (1556: 160v)
Apol. Conf. Aug. 4.73 (Bek.
174-175); Mel. Comm. Rom.
(CR 15: 504)
Rom. 3,28; Ef. 2,9

Luth. Rom. 3: 27-28 (WA
56: 264)

sine sau pentru alții era definit ca merit al virtuții (*meritum condigni* sau *meritum de condigno*). Ideea de merit, fie el al conformității ori al virtuții, reprezenta, potrivit lui Luther, o recădere în pelagianism. Biel definise meritul conformității ca depinzînd „nu de o datorie a dreptății, ci numai de generozitatea celui care o acceptă”, adică a lui Dumnezeu sau, așa cum spunea cu altă ocazie, „nu pe baza unui pact premergător, ci a unei pure generozități”; așadar era un „semimerit”, după cum l-a numit un cercetător modern. Însă pentru Luther „nu există nici o «conformitate» sau faptă împlinită înaintea primirii harului, ci numai mînia, păcatul, groaza și moartea”. Îndreptățirea era însăși antiteza meritului, fie înaintea primirii harului, fie în starea de har, iar pasajele din Scriptură care vorbesc despre „răsplată”, ca de pildă Predica de pe munte, trebuiau interpretate în lumina principiului potrivit căruia „harul și meritul se exclud reciproc”: Scriptura folosește „răsplătirile” ca mijloc de a-i mîngîia pe credincioși cu ideea că supunerea lor față de voința divină este cu adevărat bineplăcută lui Dumnezeu.

Principală antiteză a doctrinei îndreptățirii era, pentru Luther ca și pentru „felul simplu paulinic” de a vorbi pe care el susținea că își întemeiază doctrina, cea dintre mîntuirea cu ajutorul harului prin credință și mîntuirea prin fapte bune. În cadrul disputei pe marginea indulgențelor această atitudine critică împotriva faptelor se aplica mai ales în cazul „tradițiilor omenești instituite spre a-L îmblîzi pe Dumnezeu, spre a merita harul și a aduce satisfacție pentru păcate”, toate acestea fiind „opuse Evangheliei și doctrinei credinței”. Înmulțirea acestor porunci omenești cu privire la faptele considerate a cîștiga bunăvoința lui Dumnezeu eclipsase „harul lui Hristos și doctrina credinței”. Totuși, critica nu avea în vedere numai astfel de fapte ale omului, ci toate faptele, „chiar și cele ale preasfintei legi a lui Dumnezeu”. A face faptele poruncite de Dumnezeu, presupunînd că Dumnezeu va aduce mîntuirea în schimbul lor, echivala cu săvîrșirea unui păcat și cu înstrăinarea de Dumnezeu. „Particulele exclusiviste” folosite în epistolele pauline, în sintagme precum „fără faptele Legii” sau „nu din fapte”, defineau căutarea îndreptățirii: „Să nu zăbovim niciodată și să nu încetăm niciodată să împlinim; să nu privim nici o faptă ca și cum odată cu ea s-ar fi încheiat căutarea dreptății, ci să așteptăm acest sfîrșit ca și cînd el ar fi imposibil de atins”. Dreptatea credinței nu consta din nici o faptă, ci

Luth. *Serv. arb.* (WA 18: 772)

Strig. *Hum. vir.* 7.1
(Schlüsselburg 5: 75-76)

Rom. 9,16 (Vulg.)
Hes. *Confut. Syn.* 9
(Schlüsselburg 5: 348);
Luth. *Serv. arb.* (WA 18: 716); Calv. *Inst.* (1559) 2.5.17 (Barth-Niesel 3: 316-317); *Form. Conc. Epit.* 2.6 (Bek. 778)

Conf. Aug. 20,1 (Bek. 41)

Luth. *Gut. Werk.* (WA 6: 275)

Luth. *Gut. Werk.* (WA 6: 211)

Luth. *Gen.* 12:4 (WA 42: 452)

Luth. *Matt.* 5-7.5:8 (WA 32: 327-328)

Luth. *Ev. In.* 6-8.6:53 (WA 33: 200)

Luth. *Ev. In.* 14-15. pr. (WA 45: 468)

din bunăvoința lui Dumnezeu, fără de care pînă și cele mai drepte dintre fapte nu erau cîtuși de puțin drepte. Deși susținătorii liberului arbitru se străduiau să-și argumenteze teoria folosind chiar și pasajul preferat de antipelagieni, „nu este nici de la cel care voiește, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluiește”, nu era „nimic care să se opună cu mai multă putere conlucrării (*synergia*) imaginare a omului ca acest pasaj”.

Astfel de negări categorice ale eficienței faptelor, inclusiv ale faptelor bune ale credincioșilor, pentru stabilirea relației corecte dintre Dumnezeu și om erau, aproape inevitabil, însoțite de următorul protest: „Învățătorii noștri sînt acuzați pe nedrept că interzic faptele bune”. *Tratatul despre faptele bune* scris de Luther era un comentariu pe marginea Decalogului, prezentînd faptele bune prescrise de fiecare poruncă, dar insistînd în concluzie asupra ideii potrivit căreia „credința trebuie să vegheze în spatele acestei fapte. Fără credință nimeni nu este în stare să facă această faptă. Toate faptele sînt complet incluse în credință”. Căci, „dacă dreptatea constă în credință, atunci credința împlinește toate poruncile și face ca toate faptele sale să fie drepte”. Credința nu se opunea faptelor bune; dimpotrivă, numai prin dreptatea credinței putea omul să fie eliberat de neliniștea de care era cuprins atunci cînd căuta să domolească prin fapte mînia lui Dumnezeu și putea pentru prima oară să facă fapte bune, așa cum dovedea exemplul credinței lui Avraam. Faptele bune ale credinței erau cele făcute în folosul „aproapelui”, acum că nu mai era nevoie să fie făcute în folosul propriu sau spre a cîștiga bunăvoința lui Dumnezeu.

Ca termen specific pentru stabilirea (sau restabilirea) relației corecte dintre Dumnezeu și om, „îndreptățirea” era considerată de obicei ca izvorînd din epistolele pauline, în principal din epistolele către Romani și Galateni (asupra cărora Luther a făcut numeroase și repetate, în cazul Galatenilor, comentarii). Însă conținutul doctrinei îndreptățirii era, pentru Luther, învățătura universală a tuturor Scripturilor, atît a Vechiului, cît și a Noului Testament. Prin urmare el prețuia Evanghelia după Ioan, considerînd-o drept o capodoperă în ceea ce privește prezentarea doctrinei îndreptățirii cu atît mai mult cu cît această doctrină era în mod unic prezentată alături de Treime și de persoana lui Hristos, chiar dacă nici termenul „îndreptățire” și nici măcar termenul „credință” ca substantiv nu apar în această evanghelie. Însă cînd Hristos spune, „Cel

Ioan 6,47
Luth. *Ev. In.* 6-8,6: 47 (WA 33:161)

Apol. Conf. Aug. 4,76 (Bek. 175); *Form. Conc. Epit.* 3,7 (Bek. 783)

Billing (1952) 7

Luth. *Ps. grad.* 130:3 (WA 40-III:348)

Apol. Conf. Aug. 27,13 (Bek. 381)

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (WA 40-I:236-238)

Luth. *Ps.* 51:1 (WA 40-II:341-342)

Luth. *Kl. Kat.* 6,6 (Bek. 520)

Mat. 6,12

Luth. *Dtsch. Kat.* 3.93-96 (Bek. 684-685)

Luth. *Rom.* 4:7 (WA 56:284); *Mel. Comm. Rom.* (CR 15:590)

Ps. 31,1-2 (Vulg.)

ce crede [în Mine] are viață veșnică”, acest text era, potrivit lui Luther, „piatra de temelie a îndreptățirii noastre”. Căci problema nu era legată de terminologie, ci de mesajul evanghelic, a cărui doctrină a „îndreptățirii” era sinonimă cu darul „vieții veșnice”, la care se referea acest text, și cu „iertarea păcatelor”. Ideea că teologia lui Luther putea fi redusă la un simplu corolar al iertării păcatelor era desigur o exagerare, însă o exagerare conformă cu ceea ce credea Luther însuși despre locul hotărâtor al iertării în cadrul întregii doctrine și mai ales în cadrul doctrinei îndreptățirii. Lucrul esențial pe care îl propovăduia Scriptura era că viața este posibilă numai „prin iertarea păcatelor”, fără de care Biserica și creștinismul însuși s-ar prăbuși. Mărturia Scripturii se unea cu experiența personală a credinciosului pentru a identifica iertarea păcatelor drept „însăși vocea evangheliei”.

Definind îndreptățirea ca iertare a păcatelor, Luther accentua cu și mai multă forță caracterul ei gratuit. Doctrina scolastică a meritului, fie „al conformității”, fie „al virtuții”, se făcea vinovată de „uzurparea dreptului care îi aparține doar lui Hristos. Numai el izbăvește de păcate și împarte dreptate și viață veșnică”. Rugăciunea psalmistului pentru milă și iertarea păcatelor reprezenta negarea unui astfel de merit sau a oricărei alte cereri pe care păcătosul ar putea încerca să o pună înaintea lui Dumnezeu; căci „îl desparte nu doar de propria lui dreptate, ci și de mînia lui Dumnezeu”, așezînd întreaga tranzacție dintre Dumnezeu și om în afara sferei strădaniei omenești. Departe de a reprezenta numai înlăturarea păcatului, în ce privește vina și puterea lui, iertarea păcatelor era o forță pozitivă; „Căci acolo unde există iertare a păcatelor, există și viață și mîntuire”. Explicînd cea de-a cincea cerere din Rugăciunea Domnească, „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri”, Luther a fost obligat să afirme că iertarea altora era o „condiție” pentru a fi iertat, și în același timp să explice că Dumnezeu acordă iertarea „nu din cauza iertării noastre, căci Dumnezeu face acest lucru în deplină libertate, din preaplinul harului Său, fiindcă așa a făgăduit, după cum ne învață Evanghelia”. Cu toate că doctrina îndreptățirii păcătosului nu era prezentă în mod explicit în Scripturi, Luther o identifica acolo unde Scripturile vorbeau despre iertare; procedînd astfel, el urma exemplul apostolului Pavel, care citase cuvintele Psalmilor, „Fericit bărbatul căruia nu-i va socoti Domnul păcatul”, spre a arăta că „David rostește o binecuvîntare

Rom. 4,6-8

2Cor. 5,19 (Vulg.)
Tom. Aq. S. T. 2.1.113.2 ad 2
(Ed. Leon. 7: 329-330)
Mel. Annot. Rom. (CR
15: 454)

Conf. Aug. 4.3 (Bek. 56)

Mel. Thes. bacc. 10
(Plitt-Kolde 251)

Luth. Gal. (1535) 2: 16 (WA
40-I: 233)

Luth. Gal. (1535) 3: 6 (WA
40-I: 367-368)

Luth. Gal. (1535) 3: 6 (WA
40-I: 370)

Luth. Gal. (1535) 4: 6 (WA
40-I: 590)

Luth. Rom. 5: 2 (WA
56: 299)

Luth. Gen. 15: 6 (WA
42: 564)

Mel. Comm. Rom. (CR
15: 515)

Luth. Jes. 11: 4 (WA
31-II: 86)
Luth. Jes. 11: 9 (WA
31-II: 88)

pentru omul căruia Dumnezeu îi socotește dreptatea fără fapte”.

Aceste texte, împreună cu textul, „Dumnezeu era în Hristos, împăcînd lumea cu Sine însuși, nesocotindu-le (*non reputans*) greșelile lor”, definiseră îndreptățirea și iertarea ca fiind nesocotirea păcatului, definiție a cărei valabilitate a fost acceptată. Însă acum, prin extensie aceasta a devenit atribuirea pozitivă a credinței în Hristos ca dreptate: așa cum spunea Melanchthon la începutul epocii Reformei, „toată dreptatea noastră este atribuirea gratuită a lui Dumnezeu”. Luther a dezvoltat această definiție pozitivă *in extenso*. În cadrul doctrinei îndreptățirii „aceste trei lucruri sînt reunite: credința, Hristos și acceptarea sau atribuirea”. Dreptatea creștină era „o încredere a inimii în Dumnezeu prin Hristos”, în temeiul căreia „Dumnezeu trece cu vederea păcatele. Aceasta se realizează prin atribuire”, cînd de dragul lui Hristos „Dumnezeu socotește dreptatea nedesăvîrșită ca fiind desăvîrșită, iar păcatul ca nefiind păcat, chiar dacă este păcat”. El spunea, fără discriminare, „de dragul credinței noastre în Hristos sau de dragul lui Hristos”, fiindcă antiteza dintre credință și fapte înlătura posibilitatea de a atribui credinței un merit care să cîștige îndreptățirea. Sau, așa cum avea să spună în același comentariu mai tîrziu, „Acesta este motivul pentru care teologia noastră este sigură: ne smulge din noi înșine și ne așază în afara noastră, așa încît să nu depindem de propria noastră putere, conștiință, experiență, persoană sau de propriile noastre fapte, ci să depindem de ceea ce este în afara ființei noastre, adică, de promisiunea și adevărul lui Dumnezeu, care nu pot înșela”. Astfel, îndreptățirea era atît „prin Hristos” cît și „prin credință”, nici una în absența celeilalte. Atribuirea însemna că „Dumnezeu își întoarce privirea de la păcatele noastre, chiar și de la dreptatea și virtuțile noastre, și ne socotește drepti datorită credinței, care este strîns legată de Fiul Său”.

Aparenta simetrie între „prin credință” și „prin Hristos”, ca elemente corelative, putea fi totuși înșelătoare, așa cum s-a dovedit cînd a fost necesar să se precizeze ce anume se atribuia. După ce afirmase că „nimeni nu va fi îndreptățit prin nici o faptă..., ci numai prin credință”, Luther explica în continuare că „trebuie să trăim printr-o dreptate străină” și că „cei care îl cunosc pe Hristos... se bazează... numai pe viața și dreptatea lui Hristos”. Conceptul de dreptate străină, dreptatea lui Hristos, atribuită

credinciosului în actul divin al îndreptățirii, însemna descrierea îndreptățirii ca avînd loc „datorită lui Hristos”, dar numai „prin credință”, Hristos fiind temelia, iar credința instrumentul. Cu toate că nici Luther nu a fost întotdeauna extrem de precis, cei care s-au ocupat de sistematizarea învățăturii lui aveau să explice că în Epistola către Romani „a îndreptăți» este folosit în sens juridic, adică «a absolvi un om vinovat și a-l pronunța drept» în temeiul unei dreptăți străine, și anume aceea a lui Hristos, care ne este comunicată prin credință”. În cursul unei dispute academice, Luther însuși a folosit conceptul de dreptate străină a lui Hristos, o dreptate „în afara noastră”, pentru a dovedi că îndreptățirea trebuie să fie numai prin credință, fără fapte, de vreme ce acestea nu pot dobîndi o astfel de dreptate.

El avea să descopere o profeție a acestei dreptăți a lui Hristos într-un *locus classicus* din Vechiul Testament, mărturisirea lui Ieremia : „Domnul este dreptatea noastră”, care dovedea că Hristosul care îndreptățește este adevăratul Dumnezeu. Însă această profeție avea să devină, pentru următoarea generație, cauza unui conflict între interpretarea juridică a îndreptățirii ca atribuire a unei dreptăți străine și identificarea dreptății atribuite prin îndreptățire cu cea a naturii divine a lui Hristos ca „Domnul dreptatea noastră”. Andreas Osiander publicase articolele acordului stabilit la Colocviul de la Marburg din 1529, pentru a arăta că în privința doctrinelor majore, și mai ales în privința îndreptățirii, exista un consens în rîndul liderilor protestanți ; printre aceste articole se afla și declarația potrivit căreia „credința este dreptatea noastră înaintea lui Dumnezeu, de dragul căreia Dumnezeu ne socotește drepti, credincioși și sfinți”, însă aceasta era „de dragul Fiului Său, în care credem și de aceea primim și ne împărtășim din dreptatea, viața și toate binecuvîntările Fiului Său”. Osiander a preluat această a doua idee și a îndreptat-o împotriva celor care înțeleseseră greșit concepția lui Luther. Identificarea de către Luther a îndreptățirii cu iertarea păcatelor și cu mîntuirea avea să devină pentru Osiander, cu mult înaintea conflictului, un alt mod de a afirma teza potrivit căreia conținutul îndreptățirii era însuși Domnul Hristos ; căci „ce este iertarea păcatului ? Nu este... Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu însuși ?”. Hristos devenise astfel „dreptatea noastră”, așa cum propovăduia apostolul. În lumina acestor pasaje biblice diverse el interpreta cuvintele despre credință ca

Apol. Conf. Aug. 4.305 (*Bek.* 219)

Luth. Disp. just. 27-29 (WA 39-I : 83)

Ec. Ev. Quas. 1 (1530-I : 92r)
Ier. 23,6
Luth. Gen. 33 : 6-7 (WA 44 : 184) ; *Mel. Ennar. Symb. Nic.* (CR 23 : 223-224)
Mel. Explic. Symb. Nic. (CR 23.367-368)

Vezi *supra*, p. 183

Osiandr. Mar. 7 (1529 : 2v-3r)

Osiandr. Mit. (1551 : Zv)

Osiandr. Schatz (1525 : B2v)
Osiandr. Schatz (1525 : A4v)
1 Cor. 1,30
Osiandr. Mit. (1551 : B3 ; J3 ; O2v)

Rom. 4,3-5

1In. 4,8

Ondr. *Disp.* (1551: M4v)Ondr. *Mel.* (1553: 03)Flac. *Gegn.* (1552)*Apud* Calv. *West.* 3 (CR 37:246); *Apud* Calv. *Hes.* (CR 37:504)Bez. *Flac.* 22-25 (*Bez Tract* 2: 169)Men. *Gerecht.* (1552)Calv. *Inst.* (1559) 3.11.5 (Barth-Niesel 4: 186)Calv. *Inst.* (1559) 3.11.6 (Barth-Niesel 4: 187); Mel. *Enarr. Rom.* 3: 21 (CR 15:856-864)*Form. Conc. S. D.* 3.4 (*Bek.* 914-916)Mel. *Explic. Symb. Nic.* (CR 23: 452)Vezi vol. 3, pp. 170-171
Vezi *infra.*, p. 180*Form. Conc. S. D.* 3.25 (*Bek.* 922)Chem. *Loc.* 11
(1604-II: 795); Flac. *Clav.*
(1628-I: 493)

făcînd referire la dreptate : dreptatea este Domnul însuși, a cărui natură este iubirea. Ceea ce spunea Luther despre dreptatea „din afara noastră” era o figură de stil pe înțelesul credincioșilor simpli. În concluzie, „Dacă cineva întreabă ce este dreptatea, trebuie să răspundă: Hristos care sălășluiește în noi prin credință este dreptatea noastră potrivit firii Sale divine, iar iertarea păcatelor, care nu este Hristos însuși, dar care este cîștigată de Hristos, este o pregătire și motivul pentru care Dumnezeu ne acordă dreptatea Sa, care este Dumnezeu însuși”.

Cu toate că Osiander invoca autoritatea doctrinei îndreptățirii formulată de Luther, adversarii lui, în ciuda controverselor dintre ei asupra multor altor chestiuni, au făcut front comun pentru a i se opune: un opozant luteran precum Matthias Flacius pune în antiteză citate din lucrările lui Osiander cu citate din operele lui Luther; pe de altă parte, scriind împotriva lui Flacius, un discipol al lui Calvin afirma că, în ciuda unor încercări luterane de a asocia învățăturile lui Calvin cu cele ale lui Osiander, „Calvin a descoperit, a respins și a condamnat iluziile lui [Osiander] cu mai multă precizie și tărie decît oricine altcineva”. Identificarea dreptății îndreptățirii cu dreptatea lui Hristos potrivit firii Sale divine era un gen de „alchimie”, prin care transformarea metafizică a naturii umane create devenea baza noii relații dintre Dumnezeu și om, „un amestec de substanțe prin care Dumnezeu – pătrunzînd în adîncul ființei noastre – ne face părtași ai ființei Sale”. Osiander se făcea vinovat de definirea dreptății îndreptățirii ca fiind dreptatea divină esențială a lui Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, în loc să o considere ca fiind dreptatea care venea din actul sacerdotal al ispășirii. În *Formula Concordiei* din 1577, vorbindu-se în numele majorității „inițiatorilor *Confesiunii de la Augsburg*”, Hristos era definit ca fiind „dreptatea noastră, nu potrivit doar firii divine sau doar firii umane, ci potrivit ambelor firi; ca Dumnezeu și om, prin ascultarea lui desăvîrșită, ne-a izbăvit de păcate, ne-a îndreptățit și ne-a mîntuit”. „Ascultarea” lui Hristos, „de dragul căreia sîntem acceptați” era „desăvîrșită” fiindcă, așa cum cîțiva dintre „inițiatorii *Confesiunii de la Augsburg*” au ajuns să o înțeleagă, nu aducea doar o răscumpărare pasivă în fața justiției punitive a lui Dumnezeu (așa cum considerase Anselm), ci și o răscumpărare activă față de poruncile legii privind o viață cu desăvîrșire dreaptă. Astfel de dreptate a lui Hristos era atribuită credinciosului prin credință, și aceasta

Ier. 23,8

Form. Conc. S. D. 3.17 (Bek. 919); Conf. Helv. Remon. 18.3 (1622: 59-60)

Luth. Ver. N. T. (WA DB 7:8); Calv. Rom. 4:16 (Parker 93); Snds. Serm. 15.6 (PS 41: 297)

Luth. Ps. 51:10 (WA 40-II: 422)

In. 1,16

Luth. Ev. In. 1.2.1:16 (WA 46:654)

Luth. Grnd. Urs. 11 (WA 7: 375-377); Bgn. Chr. gl. (1527: 73)

Luth. Latom. (WA 8: 92)

Luth. Latom. (WA 8: 106)

Vezi vol. 3, pp. 143-144

Apol. Conf. Aug. 4.380-381 (Bek. 231-232)

1Cor. 13,13

era semnificația cuvintelor lui Ieremia, „Domnul dreapta noastră”. Astfel, doctrina „juridică” a lui Luther, clarificată de Melancthon, avea să câștige teren în interpretările confesionale ale îndreptățirii (fie ele luterane, calvine ori arminiene) în fața altor modalități de expresie care și-au găsit și ele un loc legitim în cadrul spectrului larg al gândirii din epoca Reformei.

Unul dintre argumentele în sprijinul respingerii definiției lui Osiander, potrivit căreia dreptatea îndreptățirii era dreptatea esențială a lui Hristos „din noi înșine”, era asemănarea ei cu definiția scolastică a harului văzut ca o însușire insuflată omului mai curînd decît ca bunăvoința lui Dumnezeu, așa cum Luther definea harul în prefața la Epistola către Romani: „Harul înseamnă de fapt favoarea sau bunăvoința lui Dumnezeu îndreptată către noi”. El pune în antiteză definirea harului ca „o însușire ascunsă în adîncul inimii” cu definirea lui ca „acțiunea neînteruptă prin care sîntem prinși și mișcați de Duhul lui Dumnezeu”. Sintagma „har peste har” din Evanghelia după Ioan făcea deosebirea între „două feluri de har”, primul fiind „harul lui Hristos” ca „izvor principal al întregului har”, iar cel de-al doilea fiind „acel har pe care îl avem de la Hristos, pe care El ni-l împarte”. Mîntuirea și iertarea veneau numai prin harul lui Hristos, iar „orice strădanie de a căuta alte căi spre rai este zadarnică”. Și astfel, îndreptățirea însemna că mila și harul erau atribuite gratuit și din pură milostivire, fără strădaniile sau faptele omului. Originea dreptății nu trebuia căutată în credinciosul îndreptățit, ci în milostivirea lui Dumnezeu. Harul divin era așadar „un bun și mai de preț decît acea sănătate a dreptății care... vine din credință. ...Harul lui Dumnezeu este un bun exterior, bunăvoința lui Dumnezeu, opusul miniei”. Există un consens augustinian potrivit căruia faptele bune erau bineplăcute lui Dumnezeu numai datorită harului și prin urmare credincioșii trebuiau să-și pună încrederea în harul lui Dumnezeu, însă acest consens a fost distrus cînd harul a început să fie interpretat ca o stare a omului mai curînd decît ca bunăvoința nemeritată și milostivirea iertătoare a lui Dumnezeu. Și „ori de cîte ori se precizează acest lucru, trebuie adăugată și credința, de vreme ce primim mila, împăcarea și iubirea lui Dumnezeu numai prin credință”.

O credință care era capabilă să dobîndească harul și împăcarea într-o asemenea manieră trebuia și ea să fie definită și interpretată corect. Ca parte componentă a

Vezi vol. 3, pp. 52-53

Tom. Aq. S. T. 2.2.4 (Ed. Leon. 8: 43-53)
Tom. Aq. S. T. 2.1.55.1 ad 1 (Ed. Leon. 6: 349)

Vezi vol. 3, pp. 239-240

Apol. Conf. Aug. 4.48 (Bek. 169); Mel. Doct. Paul. (CR 11: 38); Zw. Bek. (CR 93-II: 194)

Luth. Gal. (1535) 2: 16 (WA 40-I: 228-229)
Calv. Rom. 4: 14 (Parker 91); Bingr. Sum. 6 int.; 6.1 (1556: 86r; 87r-88r)

Luth. Gal. (1535) 2: 16 (WA 40-I: 228-229)

Luth. Kl. Kat. 2.3-4 (Bek. 511)

Luth. Gal. (1535) 2: 21 (WA 40-I: 299); Bgn. Chr. gl. (1527: 19-20)

Luth. Latom. (WA 8: 112)

Luth. Kirchipost. (WA 10-I-1: 469)

triadei pauline a credinței, nădejzii și dragostei, credința se bucurase, cel puțin de la tratatul lui Augustin intitulat *Credință, nădejde și dragoste*, de mare parte din atenția necesară pentru realizarea unei analize a „virtuților teologice”. În plus, „credința” este uneori termenul folosit pentru a desemna ceea ce se crede”, ca în expresii precum „una și adevărata credință”. Acum că devenise necesar să se menționeze cu precizie ce era „credința care îndreptățește”, aceste definiții, fără a fi incorecte în ele însele, aveau nevoie de aprofundare și nuanțare: „Credința care îndreptățește nu este doar cunoaștere istorică, ci deplina acceptare a promisiunii lui Dumnezeu de acordare a iertării păcatelor și a îndreptățirii”. Luther se pronunța împotriva teologiei scolastice prin simpla antiteză: „Acolo unde ei vorbesc de iubire, noi vorbim de credință”. „Credință” însemna aici mai mult decât virtute sau cunoaștere (însă nu mai puțin). Însemna, mai presus de orice, „o încredere (*fiducia*) solidă”, pentru care „Hristos este obiectul credinței sau mai curînd nu obiectul, ci, ca să spunem așa, cel care este prezent în credința însăși”. Prin urmare, credința era „un fel de cunoaștere sau întineric care nu poate vedea nimic”. Să crezi „în” Hristos includea, așa cum arăta Luther în comentariul său pe marginea Crezului apostolilor, credința „că” viața, moartea și învierea lui Hristos erau adevărate din punct de vedere istoric –, dar mai ales că erau adevărate „pentru mine”, o sintagmă pe care credinciosul trebuia „să o accepte cu o credință sigură și să o aplice lui însuși” fără a se îndoii.

În același timp era necesar ca aceste elogii aduse credinței să nu dea impresia că se referă la credință în sensul de „a crede în credință” sau că atribuirea credinței ca dreptate avea loc în afara lui Hristos ca obiect și conținut al ei. În cursul uneia dintre cele mai elocvente critici formulate de Luther la adresa scolasticii, el își avertiza cititorii: „Luați aminte, credința nu este de ajuns, ci doar acea credință care se ascunde sub aripile lui Hristos și se dezvăluie în slava îndreptățirii Sale”. Într-o predică rostită cam în aceeași perioadă, Luther îi combătea pe aceia dintre gânditorii scolastici contemporani cu el care identificau iertarea păcatelor și îndreptățirea cu un simplu act de atribuire divină. În antiteză, el insista asupra faptului că „împotriva acestei groaznice interpretări și erori, sfîntul apostol obișnuiește să lege întotdeauna credința de Iisus Hristos”. Se putea spune despre credință că îndreptățește sau că mîntuiește, dar numai în sensul în care credința

Apol. Conf. Aug. 4.338 (*Bek.* 226)

Luth. *Gal.* (1535) 3:6 (WA 40-I:370)

Luth. *Rom.* 4:7 (WA 56:272)

Hermann (1960) 1
Zw. *Klar.* (CR 88:351); Calv.
Rom. 7:15 (Parker 149);
Blng. *Dec.* 3.8 (1552:138r)

Aug. Retrac. 2.27.2 (CSEL 36:131-132); *Aug. Pelag.* 1.10.18-1.11.24 (PL 44:560-562)

Luth. *Latom.* (WA 8:119)

Luth. *Rom.* 7:25 (WA 56:347)

Apol. Conf. Aug. 2.38-45 (*Bek.* 154-156)

Mel. *Comm. Rom.* (CR 15:652-653); Mel. *Enarr. Rom.* 7:22 (CR 15:942);
Strig. Hum. vir. 7.9 (Schlüsselburg 5:80); Flac. *Clav.* (1628-I:153)

Vezi *infra*, p. 314

era abilitatea creată de divinitate spre a dobândi promisiunea harului în Hristos. De aceea Luther nu avea nici o dificultate sau nelămurire atunci când susținea că îndreptățirea era „de dragul credinței noastre în Hristos sau de dragul lui Hristos”, de vreme ce aceste două sintagme însemnau același lucru.

Doctrina îndreptățirii prin credință presupunea faptul că păcătosul îndreptățit era, de-a lungul vieții, „drept și păcătos în același timp” (*simul justus et peccator*), formulă care „rezumă întreaga teologie a lui Luther”. Cel mai important fundament biblic al acestei formule se regăsea în capitolul șapte al Epistolei către Romani. Reformatorii puteau invoca precedentul lui Augustin, care pusese acest capitol pe seama lui Pavel Fariseul, dar trăsesese pînă la urmă concluzia că se referă la Pavel Creștinul, și ca atare la toți creștinii. După cum se descria pe sine acolo, „există un bărbat pe nume Pavel, care recunoaște că se află în două situații diferite: sub har este duhovnicesc, dar sub Lege este trupesc. Unul și același Pavel se află în ambele situații”. Dar întrucît dreptatea prin care păcătosul îndreptățit putea fi numit „drept” nu era o dreptate a sa, ci era „dreptatea lui Hristos”, încrederea lui trebuia să fie și să rămînă în cruce. Și întrucît păcatul prin care cel îndreptățit putea fi numit „păcătos” era propriul său păcat, chiar și după botez, nu era suficient să se considere „concupiscentă” păcătosului botezat drept o „înclinație păcătoasă” (*fomes peccati*), căci Noul Testament îl numea „păcat”, ceea ce într-adevăr era. Acest paradoxal „dreptului și păcătosului”, care, împreună cu această interpretare a capitolului 7 din Epistola către Romani, avea să devină o învățătură specifică a diferiților discipoli ai lui Luther, a devenit de asemenea unul dintre elementele distinctive între doctrina sa cu privire la îndreptățirea prin credință și chiar și acele doctrine romano-catolice privind îndreptățirea care păreau să fie cel mai aproape de doctrina luterană.

Teologia crucii

Deși Luther nu a scris niciodată o expunere completă a întregii sale teologii și, nici chiar atunci cînd a luat hotărîrea de „a[-și] mărturisi credința înaintea lui Dumnezeu și a întregii lumi, punct cu punct”, nu a prezentat un sistem alcătuit măcar dintr-o serie de afirmații, el a găsit totuși

Luth. *Ab. Chr.* 3 (WA 26:499)

un termen prin care să-și caracterizeze sistemul de gândire. Punînd în antiteză teologul, în mod eronat numit astfel, „care privește lucrurile nevăzute ale lui Dumnezeu ca și cînd ele ar fi observabile în acele lucruri care s-au petrecut aieva”, cu teologul autentic, „care înțelege lucrurile văzute ale lui Dumnezeu prin pătimire și cruce”, el numea primul sistem „o teologie a slavei”, iar pe cel de-al doilea „o teologie a crucii” sau, în exprimarea lui Hugh Latimer, „acea religie care își are anexată crucea”.

La baza teologiei crucii se afla teza potrivit căreia „Dumnezeu poate fi văzut numai în suferință și cruce”, așa încît „cel ce nu îl cunoaște pe Hristos nu-l cunoaște pe Dumnezeu ascuns în suferință”. Într-o cheie asemănătoare, tînărul Melanchthon declara că „a-L cunoaște pe Hristos înseamnă a-I cunoaște binefacerile”. Ținta polemică a ambelor afirmații era o metodă teologică pe care autorii o atribuiău scolasticii și care trata adevărurile credinței creștine ca pe obiecte ale curiozității intelectuale fără a face referire la cruce și la binefacerile lui Hristos. Dogmele cu privire la Treime și la persoana lui Hristos nu erau un exercițiu de interpretare logică sau speculație metafizică. Luther îi ridiculiza pe scolastici pentru că cercetau relația dintre cele două firi ale lui Hristos și eticheta acest tip de analiză drept „sofist”. „Ce importanță are acest lucru pentru mine?” continua el. „Faptul că este om și Dumnezeu prin fire, acest lucru îl are pentru Sine însuși; însă faptul că și-a împlinit lucrarea, revărsînd iubire și devenind Mîntuitorul și Izbăvitorul meu – acest lucru se întîmplă pentru mîngîierea și binele meu”. Căci, așa cum spunea Luther într-o predică din 1525, Hristos nu era numit „Hristos” fiindcă avea două firi, ci datorită lucrării Sale ca Mîntuitor. Iar Melanchthon îi critica pe scolastici pentru că „ascundeau slava și binefacerile lui Hristos” în ciuda corectitudinii formale a doctrinei lor despre persoana lui Hristos.

Este totuși un profund anacronism să se tragă concluzia din aceste afirmații și din altele asemănătoare „că prin Reforma lui Luther a fost abolit vechiul creștinism dogmatic” și că odată cu Reforma „se sfîrșește istoria dogmei”. Dimpotrivă, ar fi mai aproape de adevăr să vedem în Reforma lui Luther o nouă etapă în dezvoltarea „vechiului creștinism dogmatic”, așa cum doctrina lui Anselm cu privire la izbăvirea prin satisfacția adusă de suferința și moartea lui Hristos reprezentase o etapă anterioară în această dezvoltare. Preluînd concepția augustiniană

Luth. Disp. Heid. 19-21 (WA 1:354)
Ltmr. apud Rdly. Conf. Ltmr. 1 (PS 39:113)

Luth. Disp. Heid. 21 (WA 1:362)

Mel. Loc. (1521) (Plitt-Kolde 63)

Luth. Kirchpost. (WA 10-1-1:147)

Luth. Pred. 2 Mos. 17 (WA 16:217-218)

Apol. Conf. Aug. 4.3 (Bek. 159)

Harnack (1931) 3:861

asupra păcatului și harului, Anselm pornise de la interpretarea apuseană a acordului încheiat la Conciliul de la Calcedon: Hristos era „Dumnezeu-omul”, a cărui moarte nu era necesară (de vreme ce era atotputernic) și nici obligatorie (de vreme ce era fără păcat), dar care din proprie voință și-a asumat firea omenească în persoana Fiului lui Dumnezeu, așa încît prin moartea lui să obțină în mod voluntar satisfacția datorată de neamul omenesc și să o dea semenilor săi (de vreme ce el nu avea nevoie de ea). Comunicarea satisfacției lui Hristos cu ajutorul harului în Biserică ridicase totuși un nou set de probleme, așa cum demonstraseră doctrinele din Evul Mediu târziu cu privire la mîntuire și la sfintele taine. În ciuda unor dezbateri repetate pe marginea doctrinei privind persoana lui Hristos, s-a păstrat totuși neatinsă esența dogmei calcedoniene. Ceea ce cerea în continuare dezvoltarea medievală a doctrinei mîntuirii nu era o „abolire” a „creștinismului dogmatic” de la Niceea și Calcedon, ci o cercetare mai aprofundată a modului cum puteau fi însușite „bineface-rile” mîntuirii – care era tema pasajelor citate din Luther și Melanchthon.

Viziunea lor distinctivă asupra modalității de însușire a mîntuirii, concretizată în doctrina îndreptățirii prin credință, era, cel puțin în forma pe care a luat-o în concepția teologică a reformatorilor, o doctrină pentru care era extrem de dificil să se dovedească o continuitate istorică în Biserica primelor veacuri, în ciuda faptului că existau dovezi în sprijinul ei nu doar în Scripturi, ci și la Părinții Bisericii sau că existau, în orice caz, „urme” (*vestigia*) ale ei. Nu doar acest răspuns la problema îndreptățirii, dar nici măcar chestiunea îndreptățirii în sine nu era cîtuși de puțin un loc comun în gîndirea patristică, răsăriteană ori apuseană. Acest fapt le-a dat adversarilor doctrinei reformatorilor ocazia să acuze că era o inovație și, prin urmare, o încălcare a tradiției doctrinare. Totuși această doctrină avea relevanță numai dacă era văzută ca o dezvoltare nu doar din antropologia augustiniană, așa cum încercau să demonstreze reformatorii, ci și din dogma Treimii. Disocierea doctrinei reformatorilor de orice teorie privind „simpla atribuire” [a îndreptățirii] și accentuarea ideii că singurul obiect valabil al credinței care îndreptățește era persoana lui Iisus Hristos ca Fiu întrupat al lui Dumnezeu situau această doctrină în cadrul teologiei trinitare. Poate că modul cel mai precis de a desemna locul doctrinei Treimii în cadrul învățăturii reformatorilor

Vezi vol. 1, pp. 273-276

Vezi vol. 3, pp. 168-170

Vezi *supra*, pp. 74-75

Mel. *Eccl.* (CR 23:622);
Chem. *Exam. CTrid.* 1.8.2
(Preuss 162-165)

Apol. Conf. Aug. 4.29 (*Bek.*
165); *Blng. Dec.* 3.9
(1552:158r)
Mel. *Comm. Rom.* (CR
15:493; 525); Mel. *Enarr.*
Rom. (CR 15:803)

Vezi *infra*, p. 301

Vezi *infra*, p. 315

Vezi *supra*, p. 196

ar fi să se spună că pentru ei a rămas o presupuziție dogmatică fundamentală; era o doctrină pe care o aveau în comun cu teologii medievali și, prin urmare, nu era o chestiune polemică directă.

Inițial, același lucru părea să fie adevărat și în cazul doctrinei privind persoana lui Hristos. Ceea ce se spunea în *Confesiunea de la Augsburg* în legătură cu cele două firi „atît de indisolubil unite într-o singură persoană, încît există un Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat” era acceptat în mod explicit de criticii declarați ai *Confesiunii*, cît și de apărătorii ei. Încercările sporadice ale adversarilor romano-catolici de a depista tendințe eretice în hristologia lui Luther pe baza unor afirmații ale acestuia s-au dovedit fără succes. Mai curînd controversa dintre cele două grupări majore din cadrul protestantismului, luterană și reformată, pe marginea prezenței reale a trupului și singelui lui Hristos în Cina Domnului s-a aflat la baza celei mai aprofundate preocupări occidentale de după perioada de început a Bisericii față de chestiunile delicate ale hristologiei. Confesiunile ambelor părți își afirmau loialitatea față de doctrina ortodoxă privind persoana lui Hristos, așa cum fusese ea formulată la Conciliile de la Efes și Calcedon, în vreme ce teologi din ambele tabere (precum și din cea romano-catolică) acceptau formula anti-nestoriană adoptată la Conciliul de la Efes prin care Fecioara Maria era numită *Theotokos*. În plus, fiecare parte se străduia să găsească la adversarii săi o paralelă cu una sau alta dintre extremele eretice condamnate la acele concilii: Luther a profitat de ocazia unei cercetări istorice a Conciliului de la Efes pentru a-l eticheta pe Ulrich Zwingli drept „neo-nestorian”, iar Calvin considera drept o consecință involuntară a doctrinei luterane privind prezența reală faptul „că trupul [lui Hristos] era înghițit de divinitatea sa”, ceea ce reprezenta erezia „euthiană” condamnată la Calcedon. Controversa hristologică avea să continue un secol și ceva între teologii reformați și cei luterani și apoi chiar în rîndul teologilor luterani.

Ceea ce a accentuat-o era ideea, care pare să fi fost lansată mai întîi de Cornelius Hoen, potrivit căreia înălțarea lui Hristos la dreapta lui Dumnezeu împiedica prezența sa trupească în piinea și vinul Euharistiei, căci era „spre folosul” ucenicilor Săi și al Bisericii din toate timpurile ca ei să nu mai aibă o legătură fizică directă cu Hristos. Johannes Oecolampadius, considerat inițiatorul modern al acestei idei, a dezvoltat teoria lui Hoen.

Conf. Aug. 3.2 (*Bek.* 54)

Apol. Conf. Aug. 3 (*Bek.* 158)

Coch. Phil. 1.2.6
(1534:C3r-C4v)

Conf. Helv. post. 11 (Niesel 238); *Form. Conc. S. D.* 8.46 (*Bek.* 1031)
Luth. Ev. In. 14-15. 14:16 (*WA* 45:558); *Luth. Magn. ep. dod.* (*WA* 7:545); *Oec. Mis.* 5 (1527:E2v); *Zw. Mar.* (*CR* 88:399); *Blng. Dec.* 4.6 (1552:235r); *Blng. Sum.* 6.5 (1556:93r); *Blng. Conc.* 1.22 (1561:96r); *Boz. Conf.* 3.23 (*Bez Tract* 1:5); *Form. Conc. S. D.* 8.24 (*Bek.* 1024); *Diot. Cat.* 3 (1545:Q1v)

Luth. Konz. (*WA* 50:591); *Andra. ap. Coll. Mont. Bell.* 6 (1588:233)

Calv. Inst. (1559) 4.17.29
(Barth-Niesel 5:384)

Vezi vol. 1, p. 261

Zw. Bgn. (*CR* 91:560); *Zw. Wort.* (*CR* 92:907-908)

In. 16,7

Zw. Gen. 21:8 (*CR* 100:132)
Ec. Enchir. 29 (*CCath* 34:290)

Criticîndu-i pe cei „pentru care nu este suficient spre slava lui Hristos că preasfîntul lui trup stă de-a dreapta Tatălui, așa cum se mărturisește în articolele crezului în temeiul Scripturilor”, el prezenta drept consens universal și „temelie solidă” a doctrinei adevărate ideea că trupul înviat al lui Hristos se află în ceruri. Aici pe pămînt Hristos își conduce Biserica, Duhul și harul său fiind „prezente în puterea (*virtute*) sa” mai curînd decît „în trupul său”. Făgăduința că va fi cu Biserica sa pînă la sfîrșitul veacurilor nu însemna că trupul său va fi prezent, căci „trupul lui Hristos nu este pretutindeni unde este Hristos”. Aceasta nu echivala cu „darea la o parte a lui Hristos” sau cu transformarea trupului său într-o fantasmă, așa cum obiectau apărătorii doctrinei medievale. În concluzie, Hristos spunea: „Atunci cînd mă veți vedea înălțîndu-mă la cer, veți vedea limpede că nu ați mîncat trupul meu în sens fizic și că nu pot fi mîncat în sens fizic”. Dacă trupul lui Hristos era acum în împărăția cerurilor nu se putea vorbi despre prezența lui trupească în Taina Euharistiei.

Oricare ar fi modul corect de a vorbi despre prezență, dintre toate modurile posibile, nu s-ar cuveni să trecem cu vederea diferența dintre ea și „prezența trupească” prin care, „în zilele trupului Său”, se putea spune că a fost într-un loc sau altul. Așa cum afirma Bullinger, „trupul lui Hristos se află în ceruri în stare de slavă, nu aici pe pămînt în stare de stricăciune”; de aceea „gura omului nu poate mîncă trupul lui Hristos și nu poate bea sîngele lui”. Căci „cerurile în care s-a înălțat Domnul nostru sînt un loc anume, nu pe acest pămînt și nici altundeva, dar deosebit de pămînt, deasupra acestei lumi supuse stricăciunii”. Prezența lui Hristos alături de Biserica sa după înălțare era „potrivit firii sale divine, a slavei, a harului și a Duhului”, dar nu potrivit firii sale omenești care se află la dreapta lui Dumnezeu. Înălțarea lui Hristos se deosebea de șederea sa la dreapta Tatălui, așa cum se spunea limpede în Crezul apostolilor. Deși „despărțit și rupt” de această fire umană prin „întregul spațiu dintre cer și pămînt”, sufletul credinciosului era în același timp unit cu ea și hrănit de ea în Euharistie.

Ca răspuns la această argumentare, formulată de Oecolampadius și Zwingli, Luther a extrapolat doctrina ortodoxă a „comunicării însușirilor” pentru a atribui omni-prezența firii divine a lui Hristos întregii sale persoane slăvite, atît divină, cît și umană. În timp ce adversarii lui interpretau pasajul în mod diferit, Luther își fundamenta

Oec. *Dign. euch.* 1
(1526:A2v)
Oec. *Ant.* 13 (1526:C1r)
Zw. *Amic. exeg.* 5 (CR
92:695-701)

Oec. *Ant.* 11 (1526:B4v)
Oec. *Billic.* (1526:C4v)

Mat. 28,20
Oec. *Corp.* (1526:D6v); Zw.
Wort. (CR 92:917-921; 951)

Oec. *Antisyn.* 47 (1526:N1v)

Zw. *Unt.* 2 (CR 91:818-819)

Ev. 5,7

Cat. *Gen.* 1.79 (Niesel 11)

Blng. *Sum.* 8.8
(1556:151v); Blng. *Nacht.*
2 (1553:D3r)

Blng. *Resp. Brent.*
(1562:6v)

Cat. *Heid.* 48 (Niesel 160)

Urs. *Ex. ver. doct.* 5 (Reutor
1:843)

Calv. *Inst.* (1559) 4.17.24
(Barth-Niesel 5:376); Calv.
Cn. 4 (Barth-Niesel 1:521);
Las. *West.* 25 (Kuyper
1:304-305)

Vezi vol. 1, p. 259-261

Bez. *Ep. theol.* 60
(1575:269); Zw. *Wort.* (CR
92:937; 940)

In. 3,13

Luth. Wort. (WA 23: 147);
Andr. ap. Coll. Mont. Bell.
(1588: 332); Grop. Leyb. 1
(1556: 17r; 30r)

Luth. Wort. (WA 23: 133)

Luth. Wort. (WA 23: 145)

Vezi *infra*, p. 154

Luth. Wort. (WA
23: 149-151)

Luth. Symb. (WA
50: 266-267)

Form. Conc. S. D. 8.87 (Bek.
1046)

Luth. Kl. Kat. 2.4 (Bek. 511)

această accepțiune a comunicării însușirilor chiar pe cuvintele lui Hristos: „Nimeni nu s-a suit în cer, decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer”. Aceasta însemna că încă din timpul vieții pe pământ și cu siguranță după preaslăvirea sa, trupul lui Hristos se afla în cer și pe pământ în același timp, fiind prezent pretutindeni. Căci sintagma „dreapta lui Dumnezeu” nu se referea la un loc anume, nici măcar la un loc în cer, ci la „atotputernicia lui Dumnezeu, care poate să nu fie nicăieri și în același timp trebuie să fie pretutindeni”. Atotputernicia și maiestatea au fost comunicate naturii umane a lui Hristos prin întrupare, așa încât, păstrându-și însușirile esențiale, se împărtășea din cele ale naturii divine, în persoana concretă și unică a Logosului întrupat. Ceea ce însemna că, chiar dacă Hristos nu ar fi spus, „Acesta este trupul Meu”, trupul și sîngele lui trebuie să fie prezente pretutindeni, inclusiv în pîinea și vinul Euharistiei. Deși criticii lui replicau că o astfel de concepție părea să transforme prezența euharistică într-un simplu exemplu al unei omniprezențe generale a naturii umane a lui Hristos, riscînd să reducă Euharistia la statutul de corolar al acestei realități metafizice apriorice, Luther insista asupra faptului că nu își întemeia credința în cuvintele „Acesta este trupul Meu” pe o ipoteză raționalistă, ci pe cuvîntul și făgăduința lui Hristos.

Recunoașterea corectă a relației dintre divinul și omnescul din persoana lui Hristos nu reprezenta, pentru Luther și susținătorii lui, o teorie speculativă, ci baza necesară pentru doctrina privind lucrarea lui Hristos, pentru „mîngîierea” creștină și, ca atare, pentru teologia crucii. Căci, în toiul disputelor pe tema unirii ipostatice dintre cele două firi ale lui Hristos și a comunicării însușirilor, Luther își prezenta cea mai caracteristică – și influentă din perspectivă istorică – afirmație legată de doctrina hristologică, într-o explicație a Crezului apostolilor: „Cred că Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat, născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, și om adevărat, născut din Fecioara Maria, este Domnul meu, care m-a mîntuit pe mine, făptură rătăcită și osîndită, m-a izbăvit și m-a dezrobuit de toate păcatele, de moarte și de puterea diavolului, nu cu arginți și cu aur, ci cu sfîntul și neprețuitul său sînge și cu pătimirile și moartea sa nevinovată, pentru ca eu să fiu al lui, să fiu rob în împărăția lui și să-l slujesc în veșnică dreptate, neprihănire și binecuvîntare, chiar și acum, cînd s-a ridicat din morți, trăind și domnind în veșnicie”. În această frază doctrina cu privire la persoana lui

Hristos era exprimată printr-o apozitie, în timp ce doctrina cu privire la lucrarea lui Hristos alcătuia predicatul: Hristos este ceea ce este pentru a face ceea ce face.

În plus, în această declarație nu răsună nici o ecou din versiunea lui Anselm cu privire la doctrina izbăvirii, deși un astfel de ecou al „satisfacției” putea fi sesizat în secțiunea corespunzătoare a *Marelui Catehism* al lui Luther. Luther folosea limbajul lui Anselm pentru a descrie tranzacția dintre Hristos și Tatăl prin care era satisfăcută dreptatea lui Dumnezeu și era împlinită mila lui Dumnezeu, prin mîntuirea neamului omenesc. Într-o serie de prelegeri anterioare pe marginea Noului Testament el spunea despre Hristos: „El este cel care a adus satisfacția, el este cel ce este drept, el este pavăza mea, el este cel care a murit pentru mine”. Iar într-o serie de prelegeri ulterioare tot pe marginea Noului Testament el îl reprezenta pe Tatăl spunîndu-i Fiului să „plătească și să aducă satisfacție pentru” păcatele tuturor oamenilor. Colegul său, Johann Bugenhagen, vorbea despre lucrarea lui Hristos ca „aducînd satisfacție legii” „în mod gratuit în locul nostru”; folosirea unui astfel de limbaj părea potrivit mai ales atunci cînd era așezat într-o opoziție polemică față de ideea unei satisfacții dobîndite în urma unor acte de pocăință ale omului. Un alt coleg, Philip Melanchthon, era încă și mai explicit în însușirea acestui limbaj. El îl recunoștea pe Anselm drept o autoritate în ceea ce privește doctrina izbăvirii, precum și în ceea ce privește definiția păcatului originar, și insista în mod repetat asupra nevoii ca dreptatea lui Dumnezeu să fie satisfăcută pentru ca mila lui Dumnezeu să acorde iertarea păcatelor și mîntuirea. Numai Hristos era „drept înaintea lui Dumnezeu”, numai el „a adus satisfacție lui Dumnezeu”. Elevul lui Melanchthon, Martin Chemnitz, care a contribuit la acceptarea teologiei lui Melanchthon de către generațiile ulterioare aducînd-o pe aceeași linie cu cea a lui Luther, susținea învățătura acestuia potrivit căreia „Hristos a adus satisfacție pentru toate păcatele, pentru vina și pentru pedeapsa lor, așa încît suferințelor și satisfacțiilor noastre nu le mai rămîne nimic de făcut pentru a ispăși păcatele”, în timp ce un contemporan mai tînăr al lui Chemnitz afirma că „meritul lui Hristos a adus satisfacție dreptății divine”.

Însă în cazul lui Luther, și chiar și al luteranilor de mai tîrziu, repetarea acestui vocabular nu presupunea în mod necesar o acceptare a întregii scheme a lui Anselm,

Luth. *Dtsch. Kat.* 2.2.31
(Bek. 652)

Luth. *Rom.* 2,15 (WA
56:204)

Luth. *Gal.* (1535) 3:13 (WA
40-1:441)

Bgn. *Annot. Eph.* 2:14
(1524:9r)
Bgn. *Annot. Col.* 2:13
(1524:42r)
Bgn. *Bed.* (1525:A2r); Bgn.
Sac. (1525:A4r); Bgn. *Chr.*
gl. (1527:13); Calv. *Nec. ref.*
(CR 34:485-486)
Mel. *Disp. part. poen.* 14
(CR 12:506); Mel. *Cat. puer.*
(CR 23:189); Mel. *Comm.*
Rom. (CR 15:663)
Mel. *Post.* (CR 24:579)
Mel. *Comm. Rom.* (CR
15:623); Mel. *Enarr. Rom.* 5
(CR 15:917)
Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (CR
23:260); Mel. *Explic. Symb.*
Nic. (CR 23:582); Mel.
Comm. Rom. (CR 15:657)
Mel. *Annot. Rom.* 10 (CR
15:477)

Chem. *Loc.* 11 (1604-II:793)

Hutt. *Comp.* 12.7
(1728:186)

Vezi *supra*, p. 75-79

Aulén (1969) 105

Luth. Gal. (1535) 3: 13 (WA 40-I: 441)

Vezi vol. 3, p. 162-163

la fel cum se întâmplase și în secolele imediat precedente lui Luther. Într-un text de prezentare a doctrinei sale privind lucrarea lui Hristos pe cruce, care a fost numit „poate pasajul care expune cel mai exact punctele centrale de care depinde întreaga învățătură a lui Luther”, el își înfățișa concepția despre ceea ce a făcut Hristos pe cruce și cum a făcut. După ce afirmă, prin cuvintele citate anterior, că Tatăl îi spune Fiului „să plătească și să aducă satisfacție pentru” păcatele tuturor oamenilor, el descrie în continuare, prin cuvintele unui imn pascal medieval cu rădăcini în textele patristice grecești și latine, „duelul nemaipomenit” dintre viață și moarte, dintre Hristos și dușmanii cărora neamul omenesc le era rob ca urmare a păcatului. Căutînd să-l atace și să-l înfrîngă pe Hristos la fel cum făcuseră cu toți oamenii de dinaintea lui, dușmanii au fost cei înfrinți: „Astfel în Hristos păcatul este înfrînt, omorît și îngropat, iar dreptatea rămîne biruitorul și conducătorul pe vecie”. Moartea a fost și ea „înfrîntă și nimicită”, iar blestemul ancestral aruncat asupra lui Adam și a Evei a trebuit să cedeze locul binecuvîntării lui Hristos.

În ciuda faptului că folosea el însuși termeni și metafore din lucrarea lui Anselm, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Luther îi acuza pe scolastici că „distrugeau complet” această „doctrină fundamentală a credinței creștine” privind înfrîngerea păcatului, a morții și a diavolului prin Hristos cel biruitor. În plus, doctrina era „umbrită încă o dată” de radicalii din vremea sa. Printre acești radicali probabil că îi includea și pe cei care nu erau de acord cu el în privința doctrinei despre relația dintre firea divină și cea umană în Hristos; căci susținea că „era necesar ca cel care avea să-i înfrîngă pe acești [dușmani] din el însuși trebuia să fie Dumnezeu adevărat prin fire” și că prin urmare firea umană a celui răstignit trebuie să fi primit de la firea divină, prin comunicarea însușirilor, slava și puterea de a-i birui pe dușmanii neamului omenesc. Această doctrină hristologică și teologia crucii erau înrudite în cadrul învățăturii lui Luther, așa cum erau doctrina îndreptățirii prin har cu ajutorul credinței și doctrina potrivit căreia crucea lui Hristos era biruința lui Dumnezeu asupra tiraniei păcatului, a morții și a diavolului; „căci este exclusiv menirea puterii divine de a distruge păcatul și a nimici moartea, de a face dreptate și a da viață”. Hristos s-a îmbrăcat în persoana păcătosului, a luat asupra sa legea și blestemul și prin ceea ce Luther numea, făcîndu-se de data aceasta ecoul lui Augustin, un „schimb prielnic”, a

Luth. Gal. (1535) 3: 13 (WA 40-I: 441)

Luth. Gal. (1535) 3: 13 (WA 40-I: 442)

Aug. Conf. 10.43.68-70 (CSEL 33: 278-280)

îndurat moartea „pentru noi”; „însă fiind o persoană divină și veșnică era cu neputință ca moartea să-l ia în stăpânire” și prin învierea sa a zdrobit puterea morții.

Totuși, așa cum reducerea teologiei crucii la o versiune a teoriei lui Anselm privind răscumpărarea prin îndreptărire echivala cu o simplificare exagerată, tot o formă de reduccionism este și exacerbarea imaginii lui „Hristos biruitorul” – ceea ce Luther nu a făcut. Un alt punct divergent între concepția lui asupra răscumpărării și cea a lui Anselm era accentul mai mare pe care Luther îl pune pe viața lui Iisus, și nu doar pe moarte și înviere, ca parte integrantă din lucrarea mântuirii. Legea lui Dumnezeu, care era unul dintre „dușmanii” asupra cărora Hristos a ieșit biruitor, era și o poruncă divină pe care omul avea obligația să o îplinească, dar căreia nu i se putea supune. În legătură cu legea înțeleasă în acest sens Luther vorbea despre „Hristos care îplinește”. Hristos a luat asupra sa pedeapsa pentru păcat primită de om din cauza nesupunerii față de lege. Dar s-a și supus față de lege în timpul vieții pămîntești. El care nu avea nevoie ca legea să-i spună ce se cuvine să facă și care prin desăvîrșirea sa trecea dincolo de imperativele legii, de dragul neamului omenesc, s-a supus legii. Luther a mers chiar mai departe declarînd că „legea nu a fost pusă în mîinile noastre să o împlinim, ci a fost pusă în mîinile lui Hristos, care avea să vină, pentru ca el să o îplinească”. Această imagine a lui „Hristos care îplinește” s-a concretizat pînă la urmă în distincția dintre supunerea pasivă a lui Hristos, prin care a pătimit și a murit pe cruce, și supunerea lui activă, prin care a împlinit poruncile legii „de la sfînta sa naștere și pînă la moarte în locul nostru, al sărmanilor păcătoși”; de aceea „desăvîrșita supunere a persoanei desăvîrșite a lui Hristos” atît în viață, cît și în moarte ne era „considerată ca dreptate”.

Împlinirea legii prin supunerea sa activă și pasivă nu a fost desigur unicul scop al vieții pămîntești a lui Iisus Hristos și nici al răstignirii sale. Căci, așa cum Luther aflase de la Augustin, „Scriptura îl înfățișează pe Hristos în două feluri: mai întîi ca dar...; și apoi ca model de urmat pentru noi”. Lui „Hristos cel biruitor” și „Hristos care îplinește” trebuia să i se adauge „Hristos modelul”. Asemenea lui Anselm și lui Bernard înaintea lui, Luther pune mult mai mare accent pe Hristos ca dar decît pe Hristos ca model. Ca model, Hristos era „ asemenea sfinților”; de aceea acesta era „cel mai puțin important aspect

Luth. Gal. (1519) 5:4 (WA 2:563)
Luth. Gal. (1519) 4:4-5 (WA 2:534)

Luth. Gal. (1519) 2:18 (WA 2:497)

Luth. Gal. (1519) 3:20 (WA 2:523)
Men. Gerecht. (1552:N2v);
Hunn. Just. (1590:30-31)

Form. Conc. S. D. 3.15 (Bek. 918-919)

Form. Conc. S. D. 3.58; 56 (Bek. 933-935)

Luth. Gal. (1535) 5:8 (WA 40-11:43); Luth. 1 Pet. 4:1 (WA 12:371); Luth. Thes. Antimon. 5.50-51 (WA 39-1:356)
Vezi vol. 3, p. 173-175

Luth. *Stras.* (WA 15:396)

Luth. *Himm. Proph.* 2 (WA 13:196-197)

Luth. *Vor. N. T.* (WA DB 6:10)

Luth. *Matt.* 5-7.7:24-27 (WA 32:535)

Luth. *Ev. In.* 6-8.6:63 (WA 33:259)

Luth. *Disp. Heid.* 20 (WA 1:362)

Luth. *Serv. arb.* (WA 18:782)

Luth. *Pred.* 25.vii.1522 (WA 10-III:239)

al lui Hristos". O interpretare a lucrării lui Hristos care se concentra numai pe Hristos ca „model și dătător de lege” în dauna lui Hristos ca „tezaurul nostru și dar al lui Dumnezeu” era o trădare a Evangheliei ca tezaur al Bisericii. La fel se întâmpla și în cazul unei interpretări a lucrării lui Hristos care insista doar pe învățăturile morale și nu pe cruce. Dacă ar trebui să aleagă între o prezentare a minunilor înfăptuite de Hristos și o prezentare a învățăturilor sale, spunea Luther în prefața la Noul Testament, el ar alege învățăturile; de aceea prefera Evanghelia lui Ioan și nu Evangheliile sinoptice. Învățătura lui Hristos din Predica de pe Munte era „mult diferită de toate cele pe care [oamenii] fuseseră obișnuiți să le asculte”. Însă „Hristos învățătorul”, asemenea lui „Hristos modelul”, nu putea fi de nici un folos și nu putea „să te facă viu și duhovnicesc” fără credința în Hristosul crucii.

Aceste concepții asupra lucrării lui Hristos ca îndreptățire, biruință, împlinire a legii, model și învățătură aparțineau teologiei crucii pentru motivul evident că descriau ceea ce făcuse Hristos pe cruce, ca rezumat al întregii sale vieți și învățăături. Totuși prin noțiunea de „teologie a crucii” Luther intenționa să spună mai mult: „Merită se fie numit teolog”, preciza Luther la începuturile cristalizării teologiei crucii, „cel care înțelege lucrurile vizibile și manifeste ale lui Dumnezeu văzute prin suferință și cruce”. Într-un sens mai profund, așadar, teologia crucii era o prezentare a înseși semnificației revelației ca dezvăluire și ascundere simultană a „lucrurilor vizibile și manifeste ale lui Dumnezeu”, care nu erau accesibile pe căile directe ale cunoașterii cu ajutorul rațiunii și experienței, ci numai pe calea indirectă a crucii. Deși Dumnezeu își arăta darurile, inclusiv darul lui Hristos, nimeni nu-l putea cunoaște pe Dumnezeu prin aceste daruri dacă Dumnezeu nu folosea și o altă cale; la aceasta se făcea referire când se vorbea despre înțelegerea lucrurilor manifeste ale lui Dumnezeu prin cruce, în care Dumnezeu era atât ascuns, cât și revelat.

Dusă la extrem, o astfel de interpretare a revelației și cunoașterii a condus la următoarea definiție a credinței: „Este natura credinței să se întemeieze pe harul lui Dumnezeu. ...Credința nu are nevoie de informație, cunoaștere sau certitudine, ci de o abandonare de bunăvoie și o încredere plină de bucurie în bunătatea Lui nesimțită, neîncercată și necunoscută”. Luther pare să fi urmat o tradiție filozofică ce pune sub semnul întrebării, din motive logice, forța edificatoare a demonstrațiilor tomiste

ale existenței lui Dumnezeu. Totuși, mai important era faptul că punea sub semnul întrebării, din motive teologice, identificarea oricărui Dumnezeu „dovedit” în acest mod cu Dumnezeul și Tatăl Domnului Iisus Hristos. Comențind pe marginea principalului pasaj din Noul Testament care fusese folosit pentru a stabili demonstrabilitatea existenței lui Dumnezeu, Luther insista asupra unei observații ca cea a lui Anselm și a altor gânditori medievali, potrivit căreia „trebuie să fie ceea ce este mai sublim decât orice altceva, mai înalt decât orice și care ajută orice”. Chiar și atunci când se opunea slăvirii capacității naturale a omului din gândirea lui Erasmus, Luther atribuia „rațiunii naturale” recunoașterea, chiar și în afara Scripturii, a faptului că Dumnezeu era atotputernic, iar preștiința Sa era infailibilă. Însă „întrebările speculative despre Dumnezeu” formulate de filozofi, care „ajungeau la o oarecare cunoaștere”, conduceau în cel mai bun caz la o cunoaștere care era „doar obiectivă” și care nu putea ști dacă „lui Dumnezeu îi pasă” sau nu. Așa cum spunea într-o predică din 1517 despre sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, o „înălțare la cunoașterea lui Dumnezeu” prin aceste mijloace era „primejdioasă” și provoca „deznădejde”, căci tot ce putea afla despre Dumnezeu era „nesfârșita lui putere, înțelepciune și dreptate”.

Prin contrast, „teologul crucii” era cel pe care îl definea, printr-o „expresie extrem de caracteristică” drept teologul „care împreună cu apostolul îl cunoaște numai pe Dumnezeul răstignit și ascuns”. Adevăratul Dumnezeu voia să „rămână ascuns și să facă totul din spatele măștilor Sale”; întreaga creație era o astfel de „mască” a lui Dumnezeu, așa cum erau funcțiile și structurile societății umane. Era necesar să se facă deosebirea între Dumnezeu și măștile Sale. Dumnezeu era „o ființă supranaturală, de nepătruns care există în același timp în fiecare sămânță, întreg și pe deplin, dar și în toate, deasupra tuturor și în afara tuturor lucrurilor create... Nimic nu poate fi mai mic decât Dumnezeu și nimic nu poate fi mai mare decât Dumnezeu”. Pentru a-l cunoaște pe acest Dumnezeu, care era pretutindeni și totuși nicăieri, credința era chemată să se uite nu la „măștile” Sale, ci la revelația Sa. Era una ca Dumnezeu să fie prezent și alta ca Dumnezeu să fie prezent „pentru tine”. El era prezent „pentru tine” atunci când adăuga cuvîntul său și se lega de acesta, spunînd „Aici mă vei găsi”. Și astfel, „cînd ai cuvîntul, poți să-l prinzi și să-l înțelegi cu siguranță”. Dumnezeu a interzis

Vezi vol. 3, pp. 307-308

Rom. 1,20

Vezi vol. 3, p. 286

Luth. Rom. 1:20 (WA 56:177)

Luth. Serv. arb. (WA 18:719)

Luth. Gen. 45:3 (WA 44:591)

Luth. Pred. 15.viii.1517 (WA 4:647-648)

E. Seeberg (1929) 1:129

Luth. Res. disp. indulg. 58 (WA 1:614)

Luth. Ps. 147:13 (WA 31-I:436)

Luth. Gal. (1535) 2:6 (WA 40-I:173)

Luth. Ab. Chr. (WA 26:339)

Vezi supra, p. 196

Luth. Wort. (WA 23:151);
Apol. Conf. Aug. 4.67 (Bek. 173)

Luth. Gen. 26:9 (WA
43:460)

Col. 2,3
Luth. Gal. (1535) 1:3 (WA
40-1: 79)

Luth. Dtsch. Kat. 2.3.65
(Bek. 660)

cu desăvîrșire cercetarea speculativă a divinității sale, care avea să rămînă ascunsă cu excepția lui Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu, prin care „Dumnezeul nerevelat” a devenit „Dumnezeul revelat”, rămînînd totuși ascuns. Căci Hristosul în care s-a revelat Dumnezeu era Hristos cel răstignit, fără a fi cîtuși de puțin evident că acesta era Dumnezeu revelat. A vedea iubirea lui Dumnezeu în Hristos însemna a-l vedea pe cel în care „sînt ascunse toate visiteriile înțelepciunii și ale cunoștinței”. Sau, așa cum își rezuma Luther doctrina despre revelație în *Marele catehism*, „nu am putea ajunge niciodată să recunoaștem bunăvoința și harul Tatălui dacă nu ar fi Domnul Hristos, care este o oglindă a inimii părintești [a lui Dumnezeu], fără de care nu putem vedea nimic altceva decît un judecător aprig și plin de urgie”. Totuși, fiindcă și în Hristos Dumnezeu era ascuns, dar și revelat, Luther preciza în continuare: „Și nici despre Hristos nu am fi putut ști nimic dacă nu ar fi fost revelat de Duhul Sfînt” în cuvîntul Evangheliei.

Caracterul central al Evangheliei

În centrul teologiei crucii propuse de Luther, precum și al concepției sale asupra istoriei și experienței umane se afla Evanghelia lui Iisus Hristos. Așa cum spunea în primele sale comentarii pe marginea Psalmilor, „Evanghelia ne impune crucea și viața”, ceea ce era, continua el, „o combinație mîntuitoare atît timp cît dăinuie această viață”. Un coleg al lui Luther exprima învățătura acestuia atunci cînd definea Evanghelia drept „cunoașterea harului și milei lui Dumnezeu prin Hristos”, mesaj care anunța „iertarea tuturor păcatelor și moștenirea vieții veșnice” prin Hristos, care era „locașul milei” lui Dumnezeu. Un alt coleg spunea încă și mai simplu: „Evanghelia este o făgăduință”; căci „Evanghelia propovăduiește că Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a fost dat pentru noi și este dreptatea noastră înaintea lui Dumnezeu”. Iar una dintre definițiile lui Luther spunea: „Evanghelia este un discurs despre Hristos, potrivit căruia el este Fiul lui Dumnezeu și s-a făcut om pentru noi, a murit și a înviat și a fost făcut Domn peste toate lucrurile”. Toți recunoșteau faptul că termenul „evanghelie” nu era folosit cu același sens în Noul Testament sau în limbajul Bisericii, ca de pildă atunci cînd se referea la primele patru cărți ale Noului Testament,

Luth. Dict. Ps. 75 :8 (WA
3:516)

Bgn. Annot. Col. 1: 15
(1524:35r)
Bgn. Annot. Eph. 1: 13
(1524:3r)

Bgn. Chr. gl. (1527:128)

Mel. Loc. (1521) (Plitt-Kolde
141; 161)

Mel. Annot. Rom. (CR
15:443)

Luth. Kirchpost. pr. (WA
10-1: 9)
Form. Conc. S. D. 5.3 (Bek.
952-953)

Mel. Loc. (1521) (Plitt-Kolde 144); *Zw. Klar.* (CR 88:374)
Luth. *Theol. Antinom.* 3.34
(WA 39-1:351)

Luth. *Wor. N. T.* (WA DB 6:8)

Luth. *Gal.* (1535) 2: 4-5 (WA 40-1:164)

Luth. *Gal.* (1535) 2: 14 (WA 40-1:207)

Luth. *Gal.* (1535) 2: 14 (WA 40-1:210)

Luth. *Ev. In.* 1: 17 (WA 46:663)

Luth. *Gal.* (1535) 2: 17 (WA 40-1:250)

In. 1:17

Luth. *Ev. In.* 1-2.1: 17 (WA 46:658)

Luth. *Dict. Ps.* 85:8 (WA 4:9)

Luth. *Dav.* (WA 54:79)

căci o parte din conținutul acestora nu era cîtuși de puțin „evangelic” potrivit acestor definiții. De aceea, deși conținutul acestor cărți ale Noului Testament îl reprezentau viața și faptele lui Hristos, „a-i cunoaște lucrările și lucrurile care i s-au întîmplat nu înseamnă a cunoaște adevărata Evanghelie, căci nu ajungi să cunoști în felul acesta faptul că el a învins păcatul, moartea și pe diavol”.

În sensul strict de bunăvestire a mîntuirii prin biruința lui Hristos, evanghelia se afla în totală opoziție față de lege. Pornind de la această opoziție, Luther a conceput una dintre cele mai importante teme ale teologiei crucii. „Adevărul evangheliei este acesta”, spunea el, „că dreptatea noastră vine numai prin credință, fără faptele legii”, și prin urmare singurul „teolog adevărat” era acela care „știe bine cum să facă distincția între evanghelie și lege”. „Cunoașterea acestui subiect, distincția dintre lege și evanghelie”, continua el, „este necesară în cel mai înalt grad, întrucît conține un rezumat al întregii doctrine creștine”. Toți trebuiau să învețe să facă această distincție „nu doar prin cuvinte, ci și prin simțire și prin trăire”. El punea propria lui confuzie și îndoială „de mai bine de treizeci de ani” pe seama neputinței lui de a face cum se cuvine această distincție și îi considera pe adversarii săi scolastici din tabăra romano-catolică precum și pe opozanții radicali din tabăra protestantă vinovați de faptul că făceau confuzie între lege și evanghelie. Toți aceștia „judecă greșit”, în mod inevitabil, fiindcă nu înțelegeau doctrina îndreptăririi și în locul ei propovăduiau „exact opusul, și anume faptul că Moise este Hristos și Hristos este Moise”.

Folosirea lui Moise și a lui Hristos pentru a reprezenta legea și evanghelia avea un precedent chiar în Noul Testament, unde „harul și adevărul” erau linia de demarcație între ceea ce venise prin Moise și ceea ce venise prin Hristos. Legea, cuvîntul lui Moise adresat vieții exterioare a oamenilor, putea să învețe și să sfințească numai trupul, în timp ce evanghelia, cuvîntul lui Hristos adresat vieții lăuntrice a oamenilor, putea să învețe și să sfințească spiritul. Menirea principală a lui Moise fusese să proclame mînia lui Dumnezeu în lege, și moartea care era consecința nesupunerii omului. Astfel Luther îl înfățișa pe Hristos spunîndu-i lui Moise: „Nu voi propovădui așa cum tu, Moise, ești obligat să propovăduiești. Căci tu trebuie să proclami legea... De aceea propovăduirea ta îi face pe oameni nefericiți; le arată păcatele, din cauza cărora nu pot împlini legea”. Nu era surprinzător așadar faptul că

Vezi în/fra, p. 269

Vezi vol. 1, p. 90-91

Mel. Loc. (1521 Plitt-Kolde 140)

Vezi vol. 1, p. 30

Luth. Gen. (WA 42-44)

Gen. 3,15
Luth. Decl. Gen. pr. (WA 24: 11)

Luth. Deut. 18: 15 (WA 14: 675)
Luth. Deut. 18: 15 (WA 14: 678)

Luth. Gal. (1535) 3: 17 (WA 40-I: 469); Apol. Conf. Aug. 4.188 (Bek. 197)

2Tim. 2,15

Luth. Gal. (1535) 3: 19 (WA 40-I: 483-484)
Luth. Gen. 41: 40 (WA 44: 428)

Luth. Gen. 30: 14-16 (WA 43: 672)

Luth. Gen. 26: 2-5 (WA 43: 442)
Luth. Serv. arb. (WA 18: 765); Luth. Gal. (1535) 2: 16; 3: 21 (WA 40-I: 217-18; 510-511); Calv. Rom. 3: 20 (Parker 66-67)

unii dintre criticii săi contemporani vedeau aici ecourile învățaturii lui Marcion, ereticul din veacul al II-lea, a cărui „lucrare principală și specială”, după cum fusese descrisă de cel mai înverșunat adversar al său, Tertulian, era „despărțirea legii de evanghelie”, și care respingea cu obstinație autoritatea lui Moise și a Vechiului Testament în favoarea unicei autorități a lui Hristos și a Noului Testament.

O astfel de interpretare a distincției pe care o făcea Luther între lege și evanghelie era totuși destul de superficială și cu totul greșită în ceea ce privește identificarea ei cu distincția dintre Vechiul și Noul Testament. S-a sugerat în mod ingenios că dacă Luther ar fi fost profesor la o universitate modernă, ar fi ocupat probabil catedra specializată pe Vechiul Testament, căruia i-a închinat cele mai multe prelegeri, petrecînd de pildă ultima decadă a vieții scriind o foarte amplă prezentare a Genezei. Această prezentare demonstra încă o dată că, departe de a identifica Vechiul Testament cu legea și Noul Testament cu evanghelia, el descoperea mesajul evangheliei de-a lungul Scripturilor. Moise era văzut ca un profet care a proorocit venirea lui Hristos, vorbind despre „protoevanghelie” și făgăduința lui Hristos. Moise proorocise cedarea propriei lui autorități în fața lui Hristos, profetul pe care trebuiau să-l urmeze oamenii. În același timp, Luther recunoștea că existau porunci în Noul Testament, ceea ce însemna că exista evanghelie în Vechiul Testament și lege în Noul Testament. Distincția dintre lege și evanghelie nu era o chestiune de localizare biblică sau de cronologie, ci era legată de o „dreaptă împărțire a cuvîntului adevărului”.

Legea și evanghelia nu erau separate nici ca origine: Dumnezeu era autorul amîndurora. Cînd Dumnezeu a dat legea prin Moise pe muntele Sinai, a însoțit-o cu semne ale puterii și sfințeniei Sale, pentru a o întări prin afirmarea suveranității Sale. Moise era alesul lui Dumnezeu, un om „plin de credință” și înțelepciune, a cărui „lege” în cinci cărți nu a fost dată de nimeni altul decît de însuși Duhul Sfînt. Aceasta avea legătură nu doar cu legea morală cuprinsă în Decalog, ci și cu legea rituală întruchipată de preoția levitică, ce constituia partea principală a legii lui Moise. Prin urmare legea rituală se bucurase de aceeași autoritate ca și legea morală în cadrul legii lui Moise, așa încît sintagma din Noul Testament, „faptele Legii” le aparțineau amîndurora. Deși atît legea, cît și evanghelia veniseră prin revelația lui Dumnezeu, exista totuși o diferență

Luth. *Himm. Proph.* (WA 18:81); Luth. *Gen.* 9:12-16 (WA 42:374); Luth. *Thes. Antinom.* 2,24 (WA 39-I:348)

Luth. *Thes. Antinom.* 2,38 (WA 39-I:349)

Apol. Conf. Aug. 4,5 (Bek. 159); Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (CR 23:336-338)

Apol. Conf. Aug. 4.257 (Bek. 210); Luth. *Thes. Antinom.* 2,4-5 (WA 39-I:347)
Luth. *Thes. Antinom.* 4,27 (WA 39-I:353)

Mat. 22,37-40

Lev. 18,5; Rom. 10,5; Gal. 3,12
Luth. *Gal.* (1535) 3:12 (WA 40-I:425)

Eras. *Lib. arb.* 2.a.16 (Walter 35-36)

Luth. *Serv. arb.* (WA 18:677)

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (WA 40-I:223-236)

Luth. *Gal.* (1535) 2:19 (WA 40-I:270)

între ele: evanghelia putea fi cunoscută numai printr-o astfel de revelație, în vreme ce legea lui Moise avea, cel puțin în principiu, legătură cu legea naturii și era valabilă numai dacă era la fel cu legea naturii. Dar, din moment ce Dumnezeu era și sursa legii naturale, această diferență în privința căii de transmitere nu era o diferență în privința originii ultime și a auctorialității. Duhul Sfânt se revelaște atît legea, cît și evanghelia, și ambele erau adevărul său; însă scopurile pentru care au fost date, și, ca atare, efectele pe care trebuia să le aibă și le-a avut fiecare dintre ele, erau complet diferite.

Căci, așa cum Melanchthon rezuma distincția luterană în lucrarea sa *Apologia Confesiunii de la Augsburg*, „întreaga Scriptură ar trebui împărțită în aceste două doctrine principale, legea și făgăduințele”. Era intenția și rolul legii, se spunea mai departe în *Apologie*, să fie „cuvîntul care osîndește pentru păcat. Căci legea aruncă urgia, ea doar acuză, doar înspăimîntă conștiințele”. Iar acest lucru îl făcea fiindcă nimeni nu-i putea împlini poruncile: nu doar o viață desăvîrșită din punct de vedere moral, ci și o inimă virtuoasă, o motivație pentru viață care să-l iubească pe Dumnezeu mai presus de toate și să-și iubească aproapele cu desăvîrșire. De aceea atît Vechiul, cît și Noul Testament spuneau cu ironie despre faptele legii că „cel ce le va face va fi viu prin ele”, de vreme ce nimeni nu le putea împlini. În fața argumentului susținut de Erasmus potrivit căruia prezența atîtor porunci în Vechiul și în Noul Testament presupunea puțința de a le împlini, Luther replica: „Rațiunea crede că omul este batjocorit printr-o poruncă imposibil de împlinit, însă eu susțin că în felul acesta omul este mustrat și deșteptat pentru a-și vedea propria neputință”. Odată trezit păcătosul pocăit în felul acesta prin proclamarea legii pentru a-și recunoaște adevărata condiție înaintea lui Dumnezeu, legea își va fi îndeplinit menirea, urmînd să îplinească făgăduința evangheliei, pe care păcătosul o accepta numai prin credință, fără nici un merit sau bizuire pe faptele legii. Păcătosul iertat „murea legii”, nu mai era legat de ea, nu îi mai datora supunere și nici nu o mai cunoștea. A fi îndreptățit numai prin credință însemna a trăi numai după modelul evangheliei.

Însemna acest lucru că legea lui Dumnezeu, inclusiv Cele Zece Porunci, nu avea nici o legătură cu starea de har? Dacă aceasta era poziția lui Luther (pe care părea uneori să o confirme), atunci de ce s-ar mai fi străduit, așa

Luth. *Antinom.* (WA 50:470)
 Luth. *Kl. Kat.* 1 (Bek.
 507-510); Luth. *Dtsch. Kat.*
 1 (Bek. 560-645)

cum își întreba el însuși adversarii, să expună Cele Zece Porunci atât de des și cu atâtă grijă plasându-le la începutul ambelor sale catehisme nu doar ca o condamnare a păcatului și ca o modalitate de a stârni pocăința, ci ca o descriere și o normă a vieții creștine? Astfel de întrebări au fost ridicate nu doar o dată în timpul vieții lui Luther, iar în generația de după moartea sa ele au fost reluate cu și mai mare intensitate într-o serie de dispute grupate de obicei sub denumirea de „controversele antinomiene”. În centrul disputelor se aflau două probleme înrudite, dar distincte în ceea ce privește folosirea creștină a legii în relație cu evanghelia: rolul celor două ca modalități de inducere a pocăinței, mai ales în cazul credincioșilor; și folosirea legii ca o stavilă „spre menținerea disciplinei exterioare” în societate și ca o oglindă pentru dezvăluirea păcatului, dar și ca o regulă care să le ofere creștinilor un set de principii morale, așa-numita „a treia întrebuintă a legii”. Diferitele învățături pe care Luther și apoi susținătorii lui de mai târziu le-au denunțat drept antinomiene aveau în comun „[afirmația] blasfematoare că legea ar trebui complet eliminată din Biserică”.

Form. Conc. Epit. 6.1 (Bek.
 793)

Mel. *Enarr. Rom.* 3:20 (CR
 15:853-855); Luth. *Thes.*
Antinom. 1.24; 2.10 (WA
 39-1:346; 348)

Apol. Conf. Aug. 4.62 (Bek.
 172)
 Mel. *Explic. Symb. Nic.* (CR
 23:442); Mel. *Comm. Rom.*
 (CR 15:562); Mel. *Enarr.*
Rom. 1:1 (CR 15:819)

Luth. *Antinom.* (WA 50:474)
 Luth. *Thes. Antinom.* 4.14
 (WA 39-1:352)

Form. Conc. Epit. 5.6 (Bek.
 791)

Aug. Ep. Joh. 7.8 (PL 2033)

Exegeza și experiența se împletiseră în cazul lui Luther spre a defini legea ca fiind instrumentul ales de divinitate pentru a arăta mînia lui Dumnezeu și păcatul omului, însă într-o confesiune care vorbea în numele lui se preciza: „Evanghelia mărturisește că toți oamenii sînt supuși păcatului și sînt vrednici de urgia și moartea veșnică”. Așadar, evanghelia era „propovăduirea pocăinței” precum și „a făgăduinței”. Pe baza unor astfel de afirmații, „antinomienii” aveau să tragă concluzia „că mai întîi trebuia să se propovăduiască harul și apoi revelația mîniei”, în timp ce Luther insista asupra faptului că trebuia urmată ordinea din Epistola către Romani, proclamîndu-se mai întîi legea, pentru a stîrni pocăința, și apoi evanghelia, pentru a aduce mîngîiere; opoziția față de folosirea legii echivala cu abolirea pocăinței. „Evanghelia” care revela păcatul și mînia era „evangelie” într-un sens mai larg, de „învățătură totală a lui Hristos”, care includea (în sensul strict) atât „legea”, cît și „evanghelia”. Cea de-a doua problemă era mai subtilă. Preceptul adesea citat al lui Augustin, „Iubește și fă ce vrei”, exprimase deja spontaneitatea unei vieți în iubire. Luther accentua și mai mult această spontaneitate; în același timp el continua să folosească legea, în special Decalogul, ca un ghid al voinței lui Dumnezeu pentru conduita umană. Acest paradox – ai

căruia poli, luați în parte, puteau, potrivit lui Luther, să conducă la deformarea legii, fie în sens antinomian, fie legalist – era pentru el un corolar al paradoxului propriei doctrine a îndreptățirii. Dacă omul ar fi încă – sau din nou – Adam cel de dinaintea căderii, respingerea antinomiană a propovăduirii legii ar fi fost corectă. Dar întrucât credinciosul era „drept și păcătos în același timp”, era adevărat atât faptul că „după îndreptățire faptele bune urmează spontan, fără lege”, cât și faptul că „cei îndreptățiți, „în măsura în care sînt supuși morții, trebuie să fie încă supuși și legii, și păcatului”. Clarificarea celor trei utilizări ale legii avea să devină o chestiune încă și mai importantă în cadrul teologiei și doctrinei Bisericii din perioada protestantismului reformat.

Relația dintre evanghelie și lege, deși se afla la originea acestor definiții doctrinare cu implicații adînci, nu era cîtuși de puțin singura legătură cu alte idei și învățături determinate de caracterul central al evangheliei. Căci, deși despărțirea inițială a lui Luther de teologia și practica romano-catolică se baza pe acuzația că aceasta reprezenta o confuzie fundamentală între lege și evanghelie, el avea să afle în scurt timp că despărțirea cerea ca, în numele acestui loc privilegiat pe care îl ocupa evanghelia, el să critice și să revizuiască semnificația conceptului de „una, sfîntă, catolică și apostolică Biserică” și să susțină o fundamentală regîndire a concepției medievale asupra celor șapte taine. Cu toate că la început îi recunoscuse papalității o autoritate cel puțin ca instituție umană, în cele din urmă a ajuns să-i nege orice autoritate și să o denunțe ca fiind întruchiparea Antihristului. În mod similar, așa cum mărturisea în aceeași lucrare, începuse prin a denunța abuzurile din sistemul sacramental, continuînd totuși să-i afirme validitatea în esență, însă ajunsese acum să denunțe sistemul în sine ca fiind unul prin care tainele autentice „au fost supuse unei nefericite captivități”. Înainte să-și încheie cariera de reformator, Luther a considerat necesar să-și disocieze concepțiile despre Biserică și sfînte taine atât de cele ale adversarilor săi romano-catolici, cât și de cele ale colegilor reformatori. În privința unor aspecte ecleziologice și sacramentale el s-a văzut totuși nevoit să spună că, deși papa era Antihristul „așezat în templul lui Dumnezeu”, Biserica în care acesta se afla așezat încă mai era templul lui Dumnezeu. În ciuda degradării atât a credinței, cât și a practicii, realitatea trupului lui Hristos încă mai era împreună cu „papistașii”, la fel

Vezi *supra*, p. 197-198

Luth. *Eis*. (WA 51: 441)

Luth. *Thes. Antinom.* 4.37
(WA 39-1: 354)

Luth. *Thes. Antinom.* 5.14
(WA 39-1: 355)

Vezi *infra*, pp. 250-251

Luth. *Capt. Bab.* pr. (WA 6: 498)

Luth. *Capt. Bab.* pr. (WA 6: 501)

2Tes. 2,4

Luth. *Br. Wink.* (WA 38: 221)

Luth. *Antinom.* (WA 50:470)
 Luth. *Kl. Kat.* 1 (Bek.
 507-510); Luth. *Dtsch. Kat.*
 1 (Bek. 560-645)

Form. Conc. Epit. 6.1 (Bek.
 793)

Mel. *Enarr. Rom.* 3:20 (CR
 15:853-855); Luth. *Thes.*
Antinom. 1.24; 2.10 (WA
 39-1:346; 348)

Apol. Conf. Aug. 4.62 (Bek.
 172)
 Mel. *Explic. Symb. Nic.* (CR
 23:442); Mel. *Comm. Rom.*
 (CR 15:562); Mel. *Enarr.*
Rom. 1:1 (CR 15:819)

Luth. *Antinom.* (WA 50:474)
 Luth. *Thes. Antinom.* 4.14
 (WA 39-1:352)

Form. Conc. Epit. 5.6 (Bek.
 791)

Aug. Ep. Joh. 7.8 (PL 2033)

cum își întreba el însuși adversarii, să expună Cele Zece Porunci atât de des și cu atâtă grijă plasându-le la începutul ambelor sale catehisme nu doar ca o condamnare a păcatului și ca o modalitate de a stârni pocăința, ci ca o descriere și o normă a vieții creștine? Astfel de întrebări au fost ridicate nu doar o dată în timpul vieții lui Luther, iar în generația de după moartea sa ele au fost reluate cu și mai mare intensitate într-o serie de dispute grupate de obicei sub denumirea de „controversele antinomiene”. În centrul disputelor se aflau două probleme înrudite, dar distincte în ceea ce privește folosirea creștină a legii în relație cu evanghelia: rolul celor două ca modalități de inducere a pocăinței, mai ales în cazul credincioșilor; și folosirea legii ca o stavilă „spre menținerea disciplinei exterioare” în societate și ca o oglindă pentru dezvăluirea păcatului, dar și ca o regulă care să le ofere creștinilor un set de principii morale, așa-numita „a treia întrebuintă a legii”. Diferitele învățături pe care Luther și apoi susținătorii lui de mai târziu le-au denunțat drept antinomiene aveau în comun „[afirmația] blasfematoare că legea ar trebui complet eliminată din Biserică”.

Exegeza și experiența se împletiseră în cazul lui Luther spre a defini legea ca fiind instrumentul ales de divinitate pentru a arăta mînia lui Dumnezeu și păcatul omului, însă într-o confesiune care vorbea în numele lui se preciza: „Evanghelia mărturisește că toți oamenii sînt supuși păcatului și sînt vrednici de urgia și moartea veșnică”. Așadar, evanghelia era „propovăduirea pocăinței” precum și „a făgăduinței”. Pe baza unor astfel de afirmații, „antinomienii” aveau să tragă concluzia „că mai întîi trebuia să se propovăduiască harul și apoi revelația miniei”, în timp ce Luther insista asupra faptului că trebuia urmată ordinea din Epistola către Romani, proclamîndu-se mai întîi legea, pentru a stârni pocăința, și apoi evanghelia, pentru a aduce mîngiere; opoziția față de folosirea legii echivala cu abolirea pocăinței. „Evanghelia” care revela păcatul și mînia era „evangelie” într-un sens mai larg, de „învățătură totală a lui Hristos”, care includea (în sensul strict) atât „legea”, cît și „evanghelia”. Cea de-a doua problemă era mai subtilă. Preceptul adesea citat al lui Augustin, „Iubește și fă ce vrei”, exprimase deja spontaneitatea unei vieți în iubire. Luther accentua și mai mult această spontaneitate; în același timp el continua să folosească legea, în special Decalogul, ca un ghid al voinței lui Dumnezeu pentru conduita umană. Acest paradox – ai

cărui poli, luați în parte, puteau, potrivit lui Luther, să conducă la deformarea legii, fie în sens antinomian, fie legalist – era pentru el un corolar al paradoxului propriei doctrine a îndreptățirii. Dacă omul ar fi încă – sau din nou – Adam cel de dinaintea căderii, respingerea antinomiană a propovăduirii legii ar fi fost corectă. Dar întrucât credinciosul era „drept și păcătos în același timp”, era adevărat atât faptul că „după îndreptățire faptele bune urmează spontan, fără lege”, cât și faptul că „cei îndreptățiți, „în măsura în care sînt supuși morții, trebuie să fie încă supuși și legii, și păcatului”. Clarificarea celor trei utilizări ale legii avea să devină o chestiune încă și mai importantă în cadrul teologiei și doctrinei Bisericii din perioada protestantismului reformat.

Relația dintre evanghelie și lege, deși se afla la originea acestor definiții doctrinare cu implicații adînci, nu era cîtuși de puțin singura legătură cu alte idei și învățături determinate de caracterul central al evangheliei. Căci, deși despărțirea inițială a lui Luther de teologia și practica romano-catolică se baza pe acuzația că aceasta reprezenta o confuzie fundamentală între lege și evanghelie, el avea să afle în scurt timp că despărțirea cerea ca, în numele acestui loc privilegiat pe care îl ocupa evanghelia, el să critice și să revizuiască semnificația conceptului de „una, sfîntă, catolică și apostolică Biserică” și să susțină o fundamentală regîndire a concepției medievale asupra celor șapte taine. Cu toate că la început îi recunoscuse papalității o autoritate cel puțin ca instituție umană, în cele din urmă a ajuns să-i nege orice autoritate și să o denunțe ca fiind întruchiparea Antihristului. În mod similar, așa cum mărturisea în aceeași lucrare, începuse prin a denunța abuzurile din sistemul sacramental, continuînd totuși să-i afirme validitatea în esență, însă ajunsese acum să denunțe sistemul în sine ca fiind unul prin care tainele autentice „au fost supuse unei nefericite captivități”. Înainte să-și încheie cariera de reformator, Luther a considerat necesar să-și disocieze concepțiile despre Biserică și sfînte taine atât de cele ale adversarilor săi romano-catolici, cât și de cele ale colegilor reformatori. În privința unor aspecte ecleziologice și sacramentale el s-a văzut totuși nevoit să spună că, deși papa era Antihristul „așezat în templul lui Dumnezeu”, Biserica în care acesta se afla așezat încă mai era templul lui Dumnezeu. În ciuda degradării atât a credinței, cât și a practicii, realitatea trupului lui Hristos încă mai era împreună cu „papistașii”, la fel

Vezi *supra*, p. 197-198

Luth. *Eis.* (WA 51 :441)

Luth. *Thes. Antinom.* 4.37
(WA 39-I :354)

Luth. *Thes. Antinom.* 5.14
(WA 39-I :355)

Vezi *infra*, pp. 250-251

Luth. *Capt. Bab.* pr. (WA 6 :498)

Luth. *Capt. Bab.* pr. (WA 6 :501)

2Tes. 2,4

Luth. *Br. Wink.* (WA 38 :221)

Luth. *Br. Wink.* (WA 28:244)

Luth. *Schmal. Art.* 12.2-3
(Bek. 459-460)

Luth. *Dtsch. Kat. pr.* (Bek. 556); *Zw. Sch.* 8 (CR 89:59)

Conf. Aug. 7.1 (Bek. 61)

Zw. Can. miss. (CR 89:570-571); *Zw. Ems.* (CR 90:252-255)

Vezi *supra*, p. 123-125

Mel. Comm. Rom. (CR 15:678)

Vezi *infra*, pp. 254-267

Zw. Schl. 8 (CR 89:58);
Blng. Sum. 6.11
(1556:99v-100r)

Luth. *Serv. arb.* (WA 18:652); Luth. *Ambr. Cath.*
(WA 7:722); *Calv. Theol. Par.* 18 (CR 35:30-31)

cum împărtășirea sub o singură specie, cu toate că era o încălcare a poruncii lui Hristos, încă mai era „cu adevărat Euharistia”.

În ciuda acestei poziții complicate și chiar contradic-torii, Luther se putea lăuda că în urma Reformei „un copil de șapte ani știe ce este Biserica”, și anume ceea ce se mărturisea în Crezul apostolilor, „sfânta, catolica [sau, cum prefera el să spună, «creștină»] Biserică, comuniunea sfinților”. El pune-a această mărturisire a realității Bise-ricii ca o comuniune a sfinților în opoziție față de institu-ționalismul pe care îl atribuia doctrinei romano-catolice și față de individualismul pe care îl considera implicit cel puțin în versiunile mai radicale ale doctrinei protestante. Ambele distorsiuni ale naturii Bisericii erau în primul rînd rezultatul unei distorsiuni a evangheliei. Căci Biserica era „adunarea tuturor credincioșilor, în mijlocul cărora evanghelia este propovăduită în puritatea ei, iar sfințele taine sînt administrate potrivit evangheliei”. Intenția era ca această definiție, așa cum era ea formulată, să fie una maximală, prin care să se facă distincția dintre concepția evanghelică asupra Bisericii și concepțiile care adăugau și alte cerințe instituționale precum uniformitatea litur-gică sau supunerea față de papalitate; însă funcționa și ca o definiție minimală, numele de „Biserică” neputînd fi atribuit dacă nu erau îndeplinite aceste două condiții. Totuși, pe lîngă asemenea definiții, Luther și colegii lui repetau uneori ideea tradițională augustiniană a unei „Biserici a celor predestinați”, știută numai de Dumnezeu, care era prezentă acolo unde se aflau, în taina voinței divine, cei pe care Dumnezeu i-a ales să fie membri ai adevăratei sale Biserici, chiar dacă acum ei se puteau afla printre dușmanii creștinătății văzute. Era o definiție a Bisericii care avea să dobîndească o semnificație specială în teologia reformată, unde importanța acordată doctrinei alegerii divine avea drept corolar ideea potrivit căreia trebuia lăsată doar în seama lui Dumnezeu cunoașterea Bisericii Sale, căci la temelia ei se afla alegerea lui secretă. De aceea Biserica era într-adevăr comuniunea sfinților, însă cu amendamentul important care spunea că „Biserica este ascunsă, iar sfinții tăinuți”.

Ceea ce ferea această doctrină cu privire la Biserică de scepticism și de stagnare era întemeierea Bisericii pe cuvîntul Evangheliei, care era puntea dintre Biserica „nevăzută” și cea „văzută” (chiar dacă folosirea acestor termeni a fost un efort ulterior de a formula învățătura

Luth. Gen. 11:10 (WA 42:424)
Bgn. Conjug. episc.
(1525:F8v)

2Pt. 1,19 (Vulg.)

Luth. Gen. 7:17-24 (WA 42:334)

Ec. Enchir. 1 (CCath 34:33)
Mat. 18,17
Mel. Enarr. Rom. 9 (CR 15:975)

Vezi *infra*, p. 295
Apol. Conf. Aug. 7.20 (Bek. 238); Mel. Eccl. (CR 23:640); Zw. Ems. (CR 90:255)

Apol. Conf. Aug. 7.23 (Bek. 239)

2Cor. 10,4
Conf. Aug. 28.17 (Bek. 123);
Mel. Pot. pap. 31 (Bek. 481)
Bgn. Off. (1524:C2v)

Apol. Conf. Aug. 7.24 (Bek. 239-240)

Dan. 11,36; 2 Tes. 2,4

Luth. Himm. Proph. 1 (WA 18:66)

Vezi *infra*, p. 128

Conf. Aug. 21.2 (Bek. 83b);
Zw. Schl. 17 (CR 89:103-111)

Buc. Regn. Chr. 1.3
(Strasbourg 15:35); Zw.
Klar. (CR 88:376-377)

lui Luther). Căci, „unde este cuvîntul, acolo este și Biserica”, însă „unde nu este cuvîntul, chiar dacă sînt prezente titlurile și funcțiile, acolo nu este Biserica”. Împotriva celui care purta titlul de „succesor al lui Petru” se cuvenea să fie citată mărturisirea lui Petru: „Avem cuvîntul proorocesc mai întărit”. Biserica era fiica și nu mama cuvîntului, așa încît Luther putea merge pînă acolo încît să declare: „Dacă aș fi singurul în întreaga lume care să urmeze cuvîntul, atunci eu singur aș fi Biserica”. Răspunzînd acuzației că această accentuare a caracterului ascuns al Bisericii nesocotea porunca lui Hristos „Spune-l Bisericii”, Luther și susținătorii lui, invocînd aceeași poruncă, insistau asupra faptului că ei „nu visau la o republică platonice”, fiindcă atunci cînd vorbeau despre Biserică aveau grijă să „precizeze însemnele ei, adevărata învățătură a Evangheliei și sfintele taine”. Realitatea Bisericii era așadar mai curînd funcțională decît instituțională. Dar dacă Biserica nu era o republică platonice, atunci nu era nici „monarhia supremă a întregii lumi”, o corporație legală între alte corporații. O astfel de definiție exterioară ignora puterea însăși prin care și pentru care exista Biserica: puterea Evangheliei. Această putere fusese înlocuită de puterea sabiei; însă apostolul spusese că „armele luptei noastre nu sînt trupești”, și prin urmare lupta împotriva împărăției lui Antihrist avea să se dea „cu Evanghelia, nu cu armele trupești”. Recurgerea la armele trupești era ea însăși unul dintre semnele acelei împărății a lui Antihrist, despre care prooroceau Scripturile.

Totuși, atunci cînd reformatorii radicali păreau să se facă ecoul celor spuse de Luther, susținînd că ei erau singurii care urmau cuvîntul și, în consecință, doar ei reprezentau Biserica, Luther îi acuza că își închipuiau că „l-au apucat pe Duhul Sfînt de picior”. Spre deosebire de aripa liberală a reformatorilor, caracterizată prin respingerea criteriilor tradiționale ale continuității catolice, el punea acum un accent mai explicit decît o făcuse înainte pe rolul slujirii, nu ca funcție clericală, ci ca instrument ales pentru proclamarea cuvîntului lui Dumnezeu. Titlul de preot nu aparținea funcției clericale a Bisericii. În sensul deplin al cuvîntului, numai Hristos era preot adevărat, căci el era singurul Mijlocitor dintre Dumnezeu și om. În sens secundar, titlul se aplica tuturor credincioșilor, pe care Hristos, prin botez, i-a admis la preoție.

Luth. 1 Pet. 2: 9 (WA 12:316-317)

Luth. Capt. Bab. (WA 6:564)

Luth. Sup. ann. (WA 53:73-74)

Luth. Inst. min. (WA 12:190-191)

Luth. Ep. 23.i.1541 (WA Br 9:317-318); Luth. Ep. 19.i.1542 (WA Br 9:597-599); Luth. Bisch. (WA 53:231); Calv. Nec. ref. (CR 34:523-524)

Luth. Gal. (1535) 6: 5 (WA 40-II: 154)

Conf. Aug. 5.1 (Bek. 58)

Mel. Eccl. (CR 23:597-598)
Mel. Enarr. Symb. Nic. (CR 23:220)

„Preoții [hirotoniți], cum îi numim, sînt slujitori¹ aleși din rîndul nostru. Tot ce fac ei fac în numele nostru; preoția nu este altceva decît o slujire”. Modalitatea de a deveni preot precum și ideea unei succesiuni neîntrerupte de episcopi pornind de la apostoli nu aveau prea mare însemnătate pentru el. Luther le explica husiților că în caz de urgență o comunitate de credincioși avea „atît dreptul, cît și autoritatea de a încredința prin vot comun acest oficiu [al slujirii] unuia sau mai multora, pentru a o exercita în numele comunității”, iar el și susținătorii lui erau de acord sau recomandau adesea hirotonirea pastorilor și chiar a episcopilor în diferite ținuturi și teritorii fără respectarea canoanelor și chiar „fără mir”. Însă oricum ar fi fost desemnat slujitorul, el era cel căruia Dumnezeu îi încredința sarcina de a propovădui cuvîntul, iar slujirea lui era „dreaptă și bine întemeiată” atunci cînd prin ea căuta „slava lui Dumnezeu și mîntuirea sufletelor”, și nu propria lui slavă, așa cum făceau atît preoții romano-catolici, cît și „fanaticii” radicali. De aceea, era absolut conform cu concepțiile lui Luther asupra slujirii faptul că în *Confesiunea de la Augsburg* articolul despre oficiul slujirii era așezat imediat după articolul despre doctrina îndreptățirii, prin formula: „Pentru a dobîndi această credință [care îndreptățește] Dumnezeu a instituit oficiul slujirii”.

În *Confesiunea de la Augsburg* și cu mai multă intensitate în *Apologie*, ca și în alte scrieri, această accentuare a oficiului slujirii și a catolicității ca particularitate a Bisericii l-a determinat pe Melanchthon să insiste asupra continuității învățăturii Bisericii, deși nu neapărat asupra pretensei „succesiuni ordonate” a structurii ei instituționale, cu „vechimea neîntreruptă” a Bisericii Părinților. Luther apreciasse dintotdeauna această continuitate cu doctrina primelor veacuri, și mai ales cu crezurile Bisericii primare, ca „mărturie că sînt alături de adevărata Biserică creștină, care a păstrat aceste simboluri sau mărturisiri de credință pînă acum, și nu alături de Biserica mincinoasă

1. În original, *minister* (lat. *minister*, „slujitor”), cel ce oficiază serviciile divine cu acordul și în numele celorlalți. Datorită acestui sens al cuvîntului am tradus și „oficiul slujirii”, deși în lucrările de teologie protestantă în limba română se folosește și „oficiul ministerial”. Am evitat atît termenul „preot”, care sugerează o preoție harică, bazată pe o selecție și învestire divine a unor persoane special pregătite, cît și „ministru”, care în limba română are un sens exclusiv politic-administrativ (n. trad.).

Luth. *Symb.* (WA 50:262)

Luth. *apud Disp. Lips.* (WA 2:323)

Apol. Conf. Aug. pr. 11 (*Bek.* 143)

Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (CR 23:200)

Oec. *Dial.* (1572 [1530])

Mel. *Comm. Rom.* (CR 15:738)

Mel. *Coen.* (CR 23:745)

Oec. *Dial.* ([1530] 1572)

Luth. *Alb. Pr.* (WA 30-III:552)

Luth. *Wied.* (WA 28:167-168)

Luth. *Wied.* (WA 28:147)

Luth. *Ld.* 24 (WA 35:452-453)

a slavei deșarte, care este cel mai aprig dușman al adevăratei Biserici și care a introdus tot felul de idolatrii pe marginea acestor frumoase confesiuni”. Însă nu atribuia acestei continuități un statut normativ situat pe același plan cu autoritatea acelei Scripturi în numele căreia era dispus să se opună Părinților și conciliilor. Atunci când, în *Apologia Confesiunii de la Augsburg*, Melanchthon spunea că politica lui constantă era „să păstreze cu cât mai multă fidelitate formulele doctrinare tradiționale pentru a ajuta la atingerea armoniei”, se pare că nu exprima altceva decât o apreciere similară față de continuitatea doctrinară, mai ales din cauza insistenței asupra ideii potrivit căreia crezurile și conciliile din vechime nu au „creat noi dogme”, ci doar au rezumat Scriptura. Totuși, chiar în perioada respectivă el se lupta cu relația dintre doctrina lui Luther privind prezența reală și acele „formule doctrinare tradiționale”.

Căci, în anul redactării *Confesiunii de la Augsburg*, Johannes Oecolampadius publicase un *Dialog* în care prezenta doctrina despre Euharistie. Spre deosebire de Melanchthon care încerca să demonstreze că o corectă interpretare a lui Augustin și a altor Părinți ai Bisericii greci și latini, care „adesea credeau mai corect decât scriau”, ar arăta că aceștia „nu se află în contradicție cu doctrina privind Cina Domnului”, Oecolampadius susținea că ideea unei prezențe pur spirituale a trupului lui Hristos era cea care ilustra cel mai bine continuitatea față de Părinți. Doi ani mai târziu, Luther făcea aceeași afirmație privind propria lui poziție față de prezența reală, recunoscând faptul că ar fi „primejdios” să se susțină o astfel de idee dacă ar fi un „articol nou” de credință, dar afirmând totuși că era mai curînd un articol care fusese „susținut prin consens încă de la începuturi și de către întreaga creștinătate”. Oricine nega acest fapt considera eretică întreaga Biserică creștină. În opoziție cu respingerea anabaptistă a botezului pruncilor, Luther pleda în favoarea corectitudinii acestei practici, argumentul fiind continuitatea ei de-a lungul istoriei creștine, și declara: „Mărturisim că sub papalitate Sfînta Scriptură, botezul, Euharistia, cheile pentru iertarea păcatelor, oficiul slujirii, catehismul, adică Tatăl Nostru, Cele Zece Porunci și articolele Crezului [apostolilor] sînt cele corecte”. Luther prelua chiar un imn euharistic medieval în care se celebra identitatea dintre trupul din Sfînta Taină și cel născut din Fecioara Maria, adăugînd cîteva strofe create de el însuși. Mărturiile

Vezi *infra*, pp. 349-350

Conf. Aug. 1.1 (Bek. 50)

Lib. Conc. (Bek. 21-30)

Mel. Eccl. (CR 23:606)

Vezi *supra*, p. 199

Conf. Aug. 7.2 (Bek. 61)
Luth. Dtsch. Kat. 4.2 (Bek. 691)

Luth. Dtsch. Kat. 5.31 (Bek. 713-714)

Apol. Conf. Aug. 4.73 (Bek. 175)

Luth. Wied. (WA 26:161-162)

Luth. Wort. (WA 23:127);
Luth. Ab. Chr. (WA 26:317)

Luth. Wied. (WA 26:164)

Luth. Ab. Chr. (WA 26:341)

adunate din scrierile Părinților de către Oecolampadius, cercetător al operelor patristice, au făcut totuși ca acel presupus consens să i se pară lui Melanchthon mult mai puțin sigur. Iar, atunci când, pe de altă parte, câțiva dintre reformatorii radicali au început să atace dogma Treimii și a celor două firi ale lui Hristos, el considera cu atât mai imperativă afirmarea consensului catolic ca semn al Bisericii autentice. Fidelitatea față de Crezul de la Niceea declarată în *Confesiunea de la Augsburg* și includerea Crezului apostolicilor, a Crezului de la Niceea și a Crezului atanasian în corpusul dogmatic pe care un pastor trebuia să îl mărturisească pentru a fi hirotonit erau toate expresii ale acestei recunoașteri a catolicității doctrinei Bisericii, deși se accepta ideea potrivit căreia chiar și Conciliul de la Niceea „se pripise” în anumite chestiuni, iar aceste crezuri nu conțineau unele dintre doctrinele (ca de pildă îndreptățirea prin credință) pe care Luther le considera ca făcând parte integrantă din semnificația Evangheliei.

Înlocuirea unei definiții funcționale cu o definiție instituțională a naturii Bisericii și preocuparea față de catolicitate în învățătura cu privire la Euharistie sugerează că de importante erau sfintele taine pentru doctrina Bisericii. Predicarea Evangheliei și administrarea tainelor erau esențiale pentru Biserică: prin botez „sîntem primiți pentru prima oară în sînul creștinătății”; tot astfel, „întreaga Evanghelie și articolul din crez care spune «Cred în sfînta Biserică creștină, în iertarea păcatelor» sînt intrupate în această Taină [Euharistia] și dăruite nouă prin cuvînt”. Când se vorbea despre îndreptățirea numai prin credință era esențial ca termenul „numai” să nu fie înțeles ca excluzînd cuvîntul lui Dumnezeu și sfintele taine, căci acestea erau mijloacele prin care era creată credința. Tainele erau atât de adînc înrădăcinate în doctrina îndreptățirii încît atunci cînd anabaptiștii au respins concepția ortodoxă despre botez, iar Zwingli pe cea despre Euharistie, Luther avea să susțină că, pentru a fi consecvenți, ei nu puteau să aibă o perspectivă corectă față de problema centrală a îndreptățirii sau față de vreo altă doctrină, deși era dispus să recunoască faptul că omul se putea mîntui ascultînd cuvîntul lui Dumnezeu chiar și dintr-o astfel de sursă. Însă sfintele taine erau atât de vitale încît oricine greșea în privința lor, „chiar și sub un singur aspect”, trebuia să fie evitat.

Erau vitale nu doar pentru că aparțineau învățăturii Scripturii (cu toate că și din acest motiv), ci mai ales

Luth. *Dtsch. Kat.* 4.1 (Bek. 691)

1Tim. 3,16
Luth. *Capt. Bab.* (WA 6: 551)

Luth. *Capt. Bab.* (WA 6: 502-507)

Luth. *Capt. Bab.* (WA 6: 507)

Luth. *Capt. Bab.* (WA 6: 512)

Luth. *Anb.* (WA 11: 454)

Luth. *Capt. Bab.* (WA 6: 560-561)
Luth. *Capt. Bab.* (WA 6: 560-561)

Blng. *Ggn.* 5.A.6-5.B.6 (1551: 20-21); Blng. *Dec.* 5.6 (1552: 326r); Blng. *Sum.* 8.4 (1556: 144v)
Luth. *Pred.* 10.iv.1531 (WA 34-I: 300)
Luth. *Capt. Bab.* (WA 6: 501; 572); Luth. *Dtsch. Kat.* 4.74 (Bek. 705-706); *Apol. Conf. Aug.* 12.41; 13.4 (Bek. 259; 292); *Chem. Exam. CTrid.* 2.7.1.1.4 (Preuss 426)

Luth. *Pred.* 16.iii.1522 (WA 10-III: 61-62)

pentru că, înțelese cum se cuvine, sfintele taine întruchipau însăși Evanghelia; fără ele nimeni nu putea fi creștin. Într-una dintre cele mai cunoscute scrieri ale sale din perioada tinereții, *Captivitatea babilonică a Bisericii*, Luther aborda problema tainelor mult mai amănunțit decât avea să o facă în lucrările ulterioare care se refereau în mod particular la una sau alta dintre taine. Precizînd, așa cum o făcuseră și alții înaintea lui, faptul că în Noul Testament, cuvîntul latinesc *sacramentum*, care era traducerea grecescului *μυστήριον*, nu însemna ceea ce Biserica a ajuns în cele din urmă se desemneze prin „sacrament” sau „taină” și că, potrivit întrebuițării din Noul Testament, Hristos însuși era taina într-un sens unic, Luther revizua cele șapte sfinte taine ale Bisericii medievale și denunța abuzurile la care au fost supuse în învățătură și în practică, inclusiv neîmpărtășirea cu vin a laicilor. „Cel mai mare abuz dintre toate” atît în învățătură, cît și în practică era de departe ideea potrivit căreia sfintele taine erau de folos datorită meritelor omului, și mai ales Euharistia era „o faptă bună și o jertfă”; căci aceasta lovea în inima mesajului evanghelic. Într-un tratat care detalia unele dintre problemele ridicate în *Captivitatea babilonică*, Luther se pronunța încă și mai lipsit de echivoc împotriva definiției medievale și a numărului sfințelor taine, susținînd că cele două aspecte esențiale în orice taină erau cuvîntul lui Dumnezeu și manifestarea exterioară, și că prin urmare botezul și Euharistia erau singurele taine adevărate ale Bisericii Noului Testament. Biserica nu avea autoritatea să instituie noi taine pentru care nu exista o poruncă sau făgăduință explicită în Scriptură, ceea ce excludea celelalte așa-zise taine: confirmarea, cununia, hirotonirea și extrema oncțiune. Respingerea încercării de a crește numărul tainelor de la două la șapte a devenit o chestiune standard în polemicile protestante, așa cum arătau frecventele referiri ale lui Bullinger pe acest subiect. Pocăința (sau mai bine spus spovedania și iertarea de păcate) era un caz special. În *Captivitatea babilonică* precum și în documentele ulterioare ale Reformei lui Luther, statutul tehnic al pocăinței ca taină a rămas ambiguu. De fapt, acest statut nu era foarte important, mai ales pentru că „taină” era un termen ecleziastic și nu unul biblic. Taină sau nu, spovedania era cu siguranță un mijloc al harului, despre care Luther spunea: „Aș fi fost de mult învins și sugrumat de diavol dacă nu m-ar fi ajutat spovedania [particulară]”.

Bgn. Sac. (1525 : A4v)

Luth. *Hspost.* (WA 52:520)
 Aug. *Ev. In.* 80.3 (CCSL
 36:529)
 Zw. *Tf.* (CR 91:248); Luth.
Schmal. Art. 3.5 (Bek.
 449-450); Grop. *Leyb.* 1
 (1556:40v)

Apol. Conf. Aug. 13.5 (Bek.
 449-450)

Vezi *infra*, p. 225

Luth. *Kl. Kat.* 4.1 (Bek. 515)

Luth. *Kl. Kat.* 6.8 (Bek.
 520); Bgn. *Bed.* (1525 : B4r)

Luth. *Schmal. Art.* 3.4 (Bek.
 449)

Luth. *Ambr. Cath.* (WA
 7:721)
 Ier. *Hebr. nom.* Matt. B
 (CCSL 72:135)
 Ec. *Ev.* 1 Adv. 3 (1530-I; 5r)
 Mat. 21,1

Luth. *Kirchpost.* Ev. 1 Adv.
 (WA 10-I-2:48)

Ceea ce conferea spovedaniei o putere atât de mare și de eficace nu era locul ei într-un sistem sacramental total, ci relația ei cu cuvîntul lui Dumnezeu din Evanghelie. Era o formă extrem de personalizată a iertării generale care era proclamată, sau cel puțin așa trebuia să fie, în fiecare predică. De la Augustin venise formula : „Cuvîntul se adaugă materiei și devine o taină, un fel de cuvînt văzut”. Prima parte a afirmației avea să devină o definiție răspîndită a naturii tainei, în vreme ce sintagma „cuvîntul văzut” avea să servească la desemnarea tainei nu doar pentru Luther și colegii lui, care tindeau să vadă o relație de coordonare între cuvînt și taină, dar chiar și pentru Calvin și colegii lui, în ale căror învățături predomina preocuparea față de acest aspect al doctrinei sacramentale, în locul unei preocupări față de teme precum natura prezenței euharistice. Și pentru Luther cuvîntul era forța care îi conferea tainei statutul ei special : botezul nu era „doar apă, ci apă folosită potrivit poruncii lui Dumnezeu și legată de cuvîntul lui Dumnezeu”; în Euharistie „nu actele în sine de a mânca și a bea produc [efectele Tainei], ci cuvintele «pentru tine» și «pentru iertarea păcatelor»”. De aceea, el includea într-o listă a mijloacelor prin care se comunică evanghelia, nu doar „cuvîntul rostit” și cele trei taine : a botezului, a Euharistiei și a „puterii cheilor” în iertarea păcatelor, ci și „dialogul și consolarea fraților”, care reprezentau tot un canal pentru același cuvînt al lui Dumnezeu.

Desemnarea cuvîntului lui Dumnezeu din Evanghelie drept „cuvînt rostit” nu era ceva caracteristic acestui pasaj din *Articolele de la Smalcald*, ci era o temă frecventă. Cînd se referea la cuvîntul lui Dumnezeu din Evanghelie, explica Luther, el nu vorbea „despre Evanghelia scrisă, ci despre cea rostită”. Pe baza unei etimologii preluate de la Ieronim, pe care o adoptase și adversarul său Johann Eck, Luther explica numele biblic „Betfaghe” ca însemnînd „o casă a gurii, nu o casă a condeiului”, întrucît Hristos însuși nu a scris, ci a predicat, și nu le-a poruncit ucenicilor Săi să scrie, ci să propovăduiască, așa încît „Evanghelia să poată trece din Scriptura și condeiul lipsite de viață în vocea și gura pline de viață”. Astfel, în timp ce textul latin al *Confesiunii de la Augsburg* cerea ca o condiție a unității Bisericii „să existe consens în privința doctrinei Evangheliei și a administrării tainelor”, textul german, care avea aceeași autoritate ca și textul latin, spunea că „este suficient pentru adevărata unitate a Bisericii creștine

Conf. Aug. 7.2 (Bek. 61)

Conf. Aug. 5.4 (Bek. 58)

Luth. Wort. (WA 23: 151)

Luth. Worm. (WA 7:877)

Vezi vol. 1, p. 314-316

Luth. Vor. N. T. (WA DB 6:537); Luth. Capt. Bab. (WA 6: 118)

Luth. Wort. (WA 23:95-99); Luth. Ab. Chr. (WA 26:403-407)

Luth. Ab. Chr. (WA 26:263); Eras. Lib. arb. 1.b.4 (Walter 14-15)

Luth. Serv. arb. (WA 18:655)

ca Evanghelia să fie propovăduită în acord cu o corectă înțelegere a ei, iar sfintele taine să fie administrate potrivit cuvîntului lui Dumnezeu”; se pare că „doctrina” trebuia înțeleasă în lumina „propovăduirii” și invers. Obiecția constantă față de alți teologi protestanți, de la Zwingli la radicali, era aceea că „ei susțin că Duhul Sfînt ajunge la noi prin propriile noastre pregătiri, gînduri și fapte, fără cuvîntul exterior al Evangheliei”. Cu toate că nu exista nici o îndoială în legătură cu omniprezența lui Dumnezeu, El nu a dorit să fie cunoscut sau perceput în afara acestei lumi. Luther spunea în cadrul Dietei de la Worms că avea conștiința înrobîtă cuvîntului lui Dumnezeu.

Era acest cuvînt al lui Dumnezeu identic cu Biblia? Asemenea doctrinei despre Euharistie a lui Augustin, și această chestiune avea să devină un subiect de controversă teologică, pornind de la doctrina inspirației biblice dezvoltată de generațiile ulterioare de discipoli ai lui Luther și apoi repudiată de alte generații ulterioare, ambele părți susținînd că au la bază autoritatea marelui reformator. Deși chestiunea în cauză este așadar un anacronism, ambele părți găseau argumente în afirmațiile făcute de Luther. După cum am precizat, el prețuia mai mult cuvîntul rostit decît cuvîntul scris al Scripturii și trata diferitele cărți ale Vechiului și Noului Testament, mai ales Epistola lui Iacov, într-un mod greu de armonizat cu o doctrină clasică despre inspirația și ineranța biblică. Dar mai presus de orice, Luther vorbea uneori despre caracterul central și autoritatea Evangheliei cu o intensitate aproape obsesivă, evaluînd practica liturgică, preceptele etice și chiar dogma teologică pe baza acestui criteriu mai curînd decît a normei de conformitate cu sensul literal al textului biblic.

Totuși, atunci cînd era nevoit să-și argumenteze învățătura în cazul unei controverse pe marginea unei doctrine teologice, spre exemplu prezența reală a trupului și sîngelui lui Hristos în pîinea și vinul Euharistiei, el invoca tocmai această normă a conformității cu sensul literal al textului biblic: „E la fel de rău să ai un text nesigur pe cît e să nu îl ai deloc. Acum ce fel de Cină poate să fie aceea în care nu există nici un text sau cuvînt sigur al Scripturii?”. În replică față de poziția lui Erasmus care considera că semnificația textului Scripturii este neclară, Luther punea întrebarea: „Atunci de ce a trebuit [ca acest text] să ne fie dat printr-un act al lui Dumnezeu?”, și cita pasajul clasic, care avea să devină temelia doctrinei ulterioare despre

Vezi *infra*, pp. 370-373

2Tim. 3,16

Bgn. Annot. 2. Tim. 3
(1524:109v)

Conf. Aug. pr. 8 (Bek. 45)

Ps. 69,26

Form. Conc. Sum. 3 (Bek.
834)

Luth. Konz. (WA
50:629-630)

inspirația Bibliei: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu”. Totuși unul dintre primele comentarii luterane pe marginea epistolelor pauline ignora pur și simplu acest pasaj în expunerea Epistolei a doua către Timotei. Spre deosebire de alte mărturisiri de credință ale Reformei, *Confesiunea de la Augsburg* nu începea cu o mărturisire a autorității și inspirației Scripturii, nici cu o listă a cărților canonice ale Vechiului și Noului Testament, mulțumindu-se să declare că „înfățișează cum și în ce mod, în temeiul Sfintelor Scripturi, aceste lucruri sînt predicate, propovăduite, comunicate și îmbrățișate”. Cincizeci de ani mai târziu avea să se dovedească necesar ca în introducerea *Formulei Concordiei* să se spună: „Recunoaștem și îmbrățișăm din toată inima scrierile profetice și apostolice ale Vechiului și Noului Testament ca fiind izvorul limpede și curat al lui Israel, singura normă adevărată după care se impune a judeca și evalua toți învățătorii și toate învățăturile”; însă chiar și această afirmație emfatică ocolea teme precum inspirația și canonicitatea.

În concluzie, „cuvîntul lui Dumnezeu nu poate fi fără poporul lui Dumnezeu, iar poporul lui Dumnezeu nu poate fi fără cuvîntul lui Dumnezeu. Cine ar propovădui sau ar asculta propovăduirea dacă nu ar exista poporul lui Dumnezeu? Și ce ar crede poporul lui Dumnezeu dacă nu ar fi prezent cuvîntul lui Dumnezeu?”. În numele și cu autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu a devenit Luther reformator și puterii cuvîntului lui Dumnezeu i-a atribuit el roadele învățăturii și propovăduirii lui. Totuși, toate temele învățăturii lui Luther aveau să capete o configurație diferită atunci cînd, tot în numele autorității cuvîntului lui Dumnezeu, s-au pornit și alții să reformeze Biserica și doctrina ei într-o manieră și într-o măsură care au depășit cu mult Reforma luterană.

Luth. Lied. 23 (WA 35:457)

Form. Conc. Sum. 5 (Bek.
835)

Sin. Dord. Ses. 26 (Act. Syn.
Dord. 1:98)

Conf. Remon. pr. (1622:C1v)

Teologia lui Martin Luther era o teologie a cuvîntului lui Dumnezeu: punctul culminant al celui mai cunoscut imn al său era versul provocator: „Cuvîntul pe care îl vor lăsa încă să rămînă”. Totuși, el și discipolii săi cei mai apropiați păreau să manifeste o surprinzătoare lipsă de precizie sau chiar de interes în privința unora dintre aspectele cruciale ale doctrinei despre autoritatea cuvîntului. Generațiile ulterioare de teologi luterani aveau să îndrepte, chiar în detaliu, aceste neajunsuri. Însă chiar înainte să o facă, problemele ridicate de chestiunea autorității Scripturii ca întruchipare a cuvîntului lui Dumnezeu făcuseră deja obiectul cercetării minuțioase în cadrul altor grupări protestante. Pentru a se disocia nu doar de romano-catolicism, dar chiar și de luteranism, ei aveau să se autointituleze „reformați potrivit cuvîntului lui Dumnezeu” (*nach Gottes Wort reformiert*). Mai precis, *Formula Concordiei* vorbea despre *Confesiunea de la Augsburg* ca despre „confesiunea comună a Bisericii reformate”, care „deosebește Bisericile noastre reformate de papalitate și de alte secte și erezii condamnate”, această din urmă precizare referindu-se la celelalte grupări protestante, inclusiv cele care aveau să fie numite mai târziu „reformate”, cărora luteranii nu le recunoșteau dreptul de a face apel la *Confesiunea de la Augsburg* și în opoziție cu care ei insistau asupra unicei autorități a textului inițial și „neschimbat” (*invariata*) al *Confesiunii de la Augsburg*. Cu mult timp înainte de Tratatul de pace din Westfalia, considerat uneori drept primul document oficial care cuprindea terminologia care avea să devină standard, cea de-a douăzeci și șasea sesiune a Sinodului de la Dort, din 10 decembrie 1618, cerea ca „acei protestatari care vor să fie recunoscuți ca învățători în Biserica Reformată să demonstreze că nu au renunțat la doctrina Bisericii Reformate”, iar în replică protestatarii îi atacau pe cei ce „vor să pară că sînt singurii cu adevărat reformați”. „Reformat” este un

termen care, cu mai mare sau mai mică precizie, putea fi aplicat unei comunități de Biserică mult mai largi decât cele (în mare măsură, dar nu exclusiv) germanice care se considerau luterane. Chiar și Biserica Angliei, care sfida orice efort de a o încadra din punct de vedere confesional, era într-un anume sens o comunitate „reformată”, după cum atestă *Cele treizeci și nouă de articole* și delegația ei din cadrul Sinodului de la Dort.

Oricare ar fi fost circumstanțele adoptării ei, denumirea „reformat potrivit cuvîntului lui Dumnezeu” conținea ideea explicită că deși cuvîntul lui Dumnezeu fusese afirmat și de către Luther și susținătorii lui, totuși nu se îngăduise ca Reforma să meargă atît de în profunzime pe cît ar fi trebuit. În principiu nu exista nici un dezacord în ceea ce privește chestiunea autorității. Calvin recunoștea că, atunci cînd se adresa romano-catolicilor, trebuia să se lupte pentru unica autoritate a Bibliei, în vreme ce, atunci cînd se adresa adversarilor săi luterani, precum Joachim Westphal, el scria unor „oameni care strigă tot timpul «cuvîntul lui Dumnezeu», «cuvîntul lui Dumnezeu»”; însă el avea, după cum afirma în continuare, „dovezi mai bune decît putea aduce Westphal și grupul său” pentru „cinstirea pe care o arătăm față de cuvîntul lui Dumnezeu”. În tratatul său din 1536, *Instituțiile religiei creștine*, Calvin se dovedise „în toate privințele un discipol adevărat al primilor reformatori, mai ales al lui Luther”, așa cum erau mulți dintre ceilalți întemeietori ai Bisericilor reformate. Zwingli își exprima admirația față de Luther, numindu-l „un adevărat Hercule”, însă susținea că el însuși „începuse să propovăduiască Evanghelia lui Hristos” înainte să fi auzit de Luther și să respingă prezența trupească în Euharistie înainte să fi auzit de Carlstadt. Numindu-l pe Luther „teologul nostru”, Johannes Oecolampadius îi caracteriza „nemaipomenita erudiție” drept „pur creștină”, iar în apărarea lui Luther declara că „este mai aproape de adevărul Evangheliei decît adversarii săi”. În ciuda dezacordului lor ulterior pe tema Euharistiei, pe care o respingea considerînd-o „un lucru pe care Luther l-a legat” de cuvîntul lui Dumnezeu, dar care nu trebuia luat drept cuvîntul lui Dumnezeu, totuși el își exprima admirația față de „credinciosul nostru tovarăș și propovăduitor al inexprimabilei măreții și laude a lui Dumnezeu”. Bucer își îndemna adversarii să ia aminte la Luther, deși admitea că Reforma în Germania avusese succes doar în parte. Cît despre Calvin, el îl considera pe Luther „o mare minune a lui Dumnezeu”,

Vezi *supra*, p. 54

Calv. *West.* 1 (CR 37:20)

Calv. *West.* 2 (CR 37:108)

Pauck (1961) 64

Zw. *Amic. exeg.* 6 (CR 92:722-724)

Zw. *Schl.* 18 (CR 89:144-150)

Zw. *Subsid.* (CR 91:463-465)

Oec. *Conf.* 1 (1521:15)

Oec. *Luth.* (1521:A2r)

Oec. *Mis.* 4 (1527:D2r)

Oec. *Antisyn.* 83 (1526:S7r)

Oec. *Bill. Ant.* 9 (1526:B1v)
Buc. *Caen.* (Strasbourg 1:21)

Buc. *Regn. Chr.* 1.4
(Strasbourg 15:40-41)
Calv. *Scand.* (Barth-Niesel 2:216)

Calv. *Nec. ref.* (CR 34: 459)

Calv. *Serv. arb.* (CR 34: 250)

Calv. *Inst.* (1559) 4.3.4
(Barth-Niesel 5: 46)

Calv. *West. 2* (CR 37: 95)

Las. *Sac. ded.*; pr. (Kuyper
1: 101; 113)

Blng. *Alb.* (1532: A4v; A7r)

Blng. *Resp. Brent.*
(1526: 5r)

Zw. *Amic. exeg. pr.* (CR
92: 569); Zw. *Wort.* (CR
92: 817)

Blng. *Resp. Brent.*
(1526: 49v)

Calv. *Nec. ref.* (CR 34: 473)

Calv. *West. 2. pr.* (CR 37: 50)
Calv. *Scand.* (Barth-Niesel
2: 215)

Calv. *West. 1*; 2; 3 (CR
37: 17; 105; 220)

Calv. *Nov. Pol.* (CR 37: 349);
Calv. *Hes.* (CR 37: 461-462)

Conf. *Aug. 10.1* (Bek. 64)
Confut. *Conf. Aug. 10*
(CCath 33: 100-101)

Conf. *Aug. Var. 10* (CR
26: 357)

Calv. *West. 1* (CR 37: 19)

Calv. *West. 2*; 3 (CR 37: 91;
148)

Calv. *West. 3* (CR 37: 230)
Urs. *Ex. ver. doct. 9* (Reuter
1: 887-903); Blng. *Resp.*
Brent. (1562: 3v); Las. *West.*
2-5 (Kuyper 1: 275-277);
Bez. *Ep. theol. 1* (1575: 8)

Las. *West. 10* (Kuyper
1: 282)

Blng. *Alb.* (1532: A7r-A7v);
Blng. *Dec. 5.7* (1552: 343r)

Calv. *West. 2* (CR 37: 83)

Calv. *West. 2* (CR 37: 51)

omul pe care Dumnezeu însuși îl ridicase pentru „a ne lumina calea mântuirii”, „un apostol” sau „în orice caz un evanghelist”, care merita considerație mai ales pentru că atacase teoria transsubstanțierii. „Prin realizarea unui om din epoca noastră”, scria Jan Łaski, „în ochii lui Dumnezeu neîndoielnic un instrument ales, mă refer aici la Martin Luther, această monstruoasă [a liturghiei] s-a prăbușit cu putere”. Heinrich Bullinger recunoștea și el că Luther era „un om învățat” și un „instrument ales al lui Dumnezeu”, ale cărui „strădanii pline de credință și de folos” impuneau respect.

Însă era totuși „o ființă umană, care putea greși și care de altfel a și făcut-o” și nu se cuvenea să fie puse păreriile lui deasupra părerilor „celor din preainvățata și ortodoxa Antichitate”. Deși Calvin susținea că „încă mai urma și astăzi aceeași linie” pe care o urmărea Luther, el regreta că „minunatul consens” dintre Luther și alți protestanți, inclusiv el însuși, în legătură cu aproape toate aspectele doctrinei – pe care le enumera uneori în detaliu – fusese distrus de „cîteva dispute” pe marginea „simbolurilor” sau sfintelor taine. El regreta de asemenea faptul că Luther avea atît de puțini „imitatori” autentici în generația care pretindea că este moștenitoarea doctrinei sale, și îl considera drept cel mai fidel păstrător al învățăturii lui Luther pe Philip Melanchthon, a cărui memorie o cinstea. Melanchthon, care scrisese *Confesiunea de la Augsburg* din 1530, revizuisese formularea inițială a Articolului al X-lea despre Euharistie (acceptată de către apărătorii transsubstanțierii) în forma următoare: „Că prin pîine și vin trupul și sîngele lui Hristos sînt cu adevărat înfățișate (*exhibeantur*) celor care mănîncă Cina Domnului”. Această versiune, așa-numita *Variata*, era acceptată de către Calvin, care nu găsea în ea „nici un singur cuvînt contrar doctrinei noastre” cu privire la Cina Domnului și invoca în sprijinul ei intenția lui Melanchthon în calitate de „autor”. Ursinus, Bullinger, Łaski și Beza nu au avut nici ei nimic de obiectat față de *Confesiunea de la Augsburg*.

Luther mersese prea departe – și totuși nu suficient de departe. Mersese prea departe în atacurile la adresa lui Zwingli, prin intermediul căruia Łaski descoperise Evanghelia și pe care Bullinger și Calvin îl cinsteau ca pe un „martir” și un „învățător credincios și plin de vigoare al Bisericii”. Acele atacuri îl determinaseră inițial pe Calvin ca nici măcar să nu citească lucrările lui Zwingli. Calvin continua să-i critice pe Zwingli și pe Oecolampadius pentru

Calv. *Cn.* 5 (Barth-Niesel 1: 527-529); *Las. West.* 41 (Kuyper 1: 338)

Oec. Mis. 4 (1527: D2r)

Calv. *West.* 2 (CR 37:100)
Bez. Coen. 34 (*Bez Tract* 1: 245)

Vezi *infra*, p. 229

Zw. Klar. (CR 88: 338-384)

Zw. Gen. 12:1 (CR 100: 68)

Snds. Serm. 1.9 (PS 41:12)
Blng. Sum. 1.3; 8.2
(1556: 6v; 140v)

Blng. Dec. 1.1 (1552: 1r)

Calv. *Nec. ref.* (CR 34: 502);
Zw. Klar. pr. (CR 88: 339-341); *Rdly. Ep.* 7
(PS 39: 344)

Sad. Genev. (Barth-Niesel 1: 450)

Calv. *Sad.* (Barth-Niesel 1: 465-466)

că nu insistau asupra ideii potrivit căreia, deși pîinea și vinul din Euharistie erau „simboluri”, ele erau „acel gen de simboluri cu care [se unea] realitatea”; pe de altă parte, Calvin îl critica pe Luther pentru că acesta continua să vorbească, în ciuda faptului că respinsese transsubstanțierea, în așa fel încît dădea impresia că „intenționa să afirme acea prezență locală la care visează papistașii”. Luther nu mersese suficient de departe în recunoașterea faptului că această noțiune a prezenței era o adăugire față de cuvîntul lui Dumnezeu, pe care „fără cuvîntul lui Dumnezeu nu o putem susține ca fiind cuvîntul lui Dumnezeu”. El denunțase în mod corect practicile superstițioase, pe care „totuși, din cauza slăbiciunilor vremii, le-a păstrat” și nu a mers atît de departe încît să renunțe la ele. Una dintre aceste practici era ingenuncherea în fața Darurilor sfințite. Învățătura reformată pune așadar pe primul plan (și în privința multora dintre afirmațiile ei doctrinare) sarcina de a duce „reforma potrivit cuvîntului lui Dumnezeu” pînă la rezultatele ei necesare, cu o consecvență și o rigoare care le depășeau cu mult pe cele ale lui Luther. *Claritatea și certitudinea sau puterea cuvîntului lui Dumnezeu* era titlul primei cărți importante a lui Ulrich Zwingli, precum și o temă frecventă. Întrucît „fundamentul religiei noastre este cuvîntul scris, Scripturile lui Dumnezeu și mărturiile neîndoielnice ale Duhului Sfînt”, teologia reformată se autodefinia ca o teologie a „cuvîntului și vocii lui Dumnezeu” (*gottes wort und meinung*); căci „în această lucrare a noastră cuvîntul lui Dumnezeu semnifică limba lui Dumnezeu, revelația voinței lui Dumnezeu”.

Cuvînt și duh

Primatul cuvîntului lui Dumnezeu era fundamental pentru doctrina Reformei și pentru „întreaga substanță a religiei creștine”. Cînd unul dintre adversarii săi romano-catolici făcea apel la catolicitatea Bisericii, guvernată de Duhul Sfînt, și la consensul ei ca garanție a adevărului divin, Calvin era de acord cu faptul că Biserica era guvernată de Duhul Sfînt, dar insistă totuși asupra ideii că Duhul Sfînt „a legat-o de cuvînt”; căci ar fi la fel de „nepotrivit a te lăuda cu Duhul Sfînt în absența cuvîntului, pe cît ar fi de absurd a înfățișa cuvîntul în lipsa Duhului”. În formularea succintă a lui Zwingli, „Dumnezeu predică prin Duhul

In. 5,39
Zw. Bek. 1 (CR 93-II:109)

Zw. Gen. 16:13 (CR 100:97)
Calv. Theol. Par. 18 (CR 35:30); Rdly. Conf. Ltmr. 2.5 (PS 39:122-123)
Las. Hos. 2.1 (Kuyper 1:416)
Zw. Speis. (CR 88:107)

Forstman (1962) 75

Vezi vol. 1, p. 303

Calv. Rom. 7:5 (Parker 140)

Calv. Rom. 10:16 (Parker 234)

Calv. Occ. prov. 13-14 (CR 37:314-315)

Mat. 5,10

Calv. Conc. acad.
(Barth-Niesel 1:9-10)

Vezi *infra*, pp. 350-351

Calv. Ep. Pol. (CR 37:647)
Calv. Br. admon. (CR 37:637)

Calv. Rom. 4,22 (Parker 98)

Calv. Rom. 14:23 (Parker 304)
Lact. Inst. 4,5 (CSEL 19:284-286)
Calv. Rom. 10:2 (Parker 222)
Calv. Rom. 1:16 (Parker 25)

Calv. Rom. 10:8 (Parker 227)

Său și prin cuvîntul care a fost scris din inspirația și la porunca Duhului Său, și el spune: «Cercetați Scripturile». Asemenea lui Avraam, „trebuie să credem fiecare cuvînt al lui Dumnezeu”. Biserica era universală de-a lungul istoriei, însă nu putea fi recunoscută decît „în cuvîntul lui Dumnezeu”. Altminteri Hristos și cuvîntul său ar fi supuși Bisericii, ale cărei reguli erau „porunci ale oamenilor”. S-a observat că „atunci cînd îl citim pe Calvin putem trage repede concluzia că termenul pe care el îl preferă pentru a-l descrie pe Duhul Sfînt este «Învățător»”, dar „dacă uneori Calvin face vreo afirmație care ar presupune că învățătura Duhului Sfînt este despărțită de cuvînt, atunci se corectează imediat”. Astfel, într-o manieră ce amintește de neoplatonismul din tinerețe al lui Augustin, el vorbea despre Duhul Sfînt ca despre „acel învățător lăuntric”, însă mai tîrziu, în aceeași lucrare, Calvin lega Duhul de cuvînt și cuvîntul de Duh, iar cu altă ocazie făcea legătura între propovăduirea cuvîntului și „revelația specială a Duhului”, considerîndu-le cauza convertirii celor aleși.

În prima dintre scrierile teologice ale lui Calvin pe care le cunoaștem, el considera „căutarea dreptății lui Dumnezeu” ca fiind de fapt „ascultarea cuvîntului lui Dumnezeu” și disprețuirea „fleacurilor și a visurilor omenești”. Tema avea să revină în lucrările sale și, doar cu un an înaintea morții, după aprinsele controverse pe marginea doctrinei despre Treime și a validității formulelor dogmatice ortodoxe, el avertiza împotriva „formulelor care sînt îndepărtate de uzanța Scripturii” și împotriva oricărei „speculații nonscripturale despre esența tainică” a Treimii. Tema cuvîntului lui Dumnezeu ocupa desigur un loc central în *Instituțiile religiei creștine*, însă putea fi regăsită poate cu și mai mare pregnanță în *Comentariile la Epistola către Romani*. Avraam era îndreptățit prin credință „fiindcă, încrezîndu-se în cuvîntul lui Dumnezeu, el nu a respins harul făgăduit”; în schimb, atunci cînd apostolul condamna orice nu ținea „de credință”, el respingea „orice nu are sprijinul și încuviințarea cuvîntului lui Dumnezeu”. Calvin prelua de la Lactanțiu afirmația potrivit căreia singura religie adevărată era cea unită cu cuvîntul lui Dumnezeu. Fundamentul ei nu era așadar revelația secretă, ci slujirea cuvîntului lui Dumnezeu. Doar în limitele prescrise de cuvînt putea mintea omenească să cerceteze „tainele cerului”. Tainele și slava lui Dumnezeu nu puteau fi cunoscute sau cinstite în alt fel decît „atunci cînd [erau] recunoscute din cuvînt”; numai la sfîrșitul lumii avea să fie

Calv. Rom. 14:11 (Parker 298)

Calv. Rom. 10:14 (Parker 232)

Vezi *supra*, p. 101

Vezi *infra*, pp. 347-348

Oec. Mis. 16 (1527: Q1r)

Oec. Antisyn. 62; 56
(1526: P7r; O6r)

Oec. Antisyn. 16 (1526: I5v)

Oec. Antisyn. 16 (1526: I5r)

Oec. Corp. (1525: H7v)

Calv. Hes. (CR 37:489);
Conf. Scot. (Niesel 108)

Calv. Nec. ref. (CR 34:468)
Zw. Ver. fals. rel. 15 (CR 90:757)

Zw. Unt. pr. (CR 91:789);
Zw. Wort. (CR 92:832-833)

altfel. Cuvîntul lui Dumnezeu, ca „mod firesc” de comunicare a adevărului divin, era „cerut pentru o cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu”; totuși, aceasta se întâmpla doar potrivit „bunăvoirii obișnuite a lui Dumnezeu”, iar apostolul „nu dorea să prescrie o lege pentru harul [lui Dumnezeu]” neîngăduindu-i lui Dumnezeu să lucreze în afara acestei bunăvoiri.

Pentru acest paradox, potrivit căruia omul era legat de cuvîntul lui Dumnezeu, dar Dumnezeu nu era legat de acesta, au existat paralele în doctrina medievală privind sfintele taine, iar reformatorii foloseau acest paradox în special pentru reconsiderarea importanței acestora. (Folosirea lui cu aceeași rigoare pentru reconsiderarea importanței cuvîntului rostit și scris avea să cadă în sarcina reformatorilor radicali.) Așa cum recunoscuse deja Oecolampadius, „este adevărat că eu nu atribui atît de mult cuvîntului exterior... precum Luther”, căci „cuvîntul exterior nu îmi aduce învierea”, și nici nu era „obiectul credinței”. El discredita teoriile care păreau să-l facă pe Dumnezeu captiv cuvîntului scris și rostit, pîinii și sfințelor taine, ca mijloace prin care se dezvăluia pe sine însuși, teorii ale „inverbației, impanației, inliterației și insacramentației”. Aceasta însemna mai ales faptul că „sfintele taine și cuvîntul” nu erau, „ca prezență a lui Dumnezeu, mai miraculoase” decît oricare alt instrument prin care Dumnezeu alegea să lucreze; mai presupunea de asemenea faptul că „prezența” nu trebuia atribuită în sens unic tainelor. Căci, așa cum Hristos nu era prezent nemijlocit în gura sau în glasul predicatorului, tot astfel nu era prezent nemijlocit în pîinea euharistică. Prezența în primul caz nu reprezenta nici mai mult nici mai puțin decît prezența în cel de-al doilea caz: cuvîntul și taina erau simetrice.

Prin urmare, potrivit lui Calvin, „credincioșii au, în afara Cinei Domnului, ceea ce primesc în Cina însăși”. Sfintele taine depindeau de cuvîntul lui Dumnezeu, în afara căruia nu aveau nici un rol, și era o greșeală să se insiste asupra lor ca și cînd ar fi fost necesare spre mîntuire în ele însele. Pentru a înlătura astfel de erori, Zwingli își exprima dorința „ca termenul «sacrament» să nu fi fost niciodată acceptat în limba germană”, cu toate că el continua să-l folosească. De vreme ce Hristos instituisese sfintele taine cu ajutorul cuvîntului și le legase de cuvînt, aceasta însemna, potrivit lui Bullinger, că „acest cuvînt al Domnului este mai important decît sfintele taine”, așa

1Cor. 1,17
Blng. Sum. 8.1
(1556:139r); Bgn. *Corjug.*
episc. (1525:H1v)

Blng. Dec. 5.9 (1552:371r);
Cran. Gard. 3 (PS 15:140)

Cons. Tig. 2 (Müller 159);
Conf. Ung. 4.35 (Müller 415)

Blng. Ver. 2 (1578:7r-8r)

Calv. Cn. 2 (Barth-Niesel
1:507)

Calv. Rom. 3.2 (Parker 55)

Aug. Ev. In. 80.3 (CCSL
36:529)
Las. Sac. (Kuyper 1:134);
Urs. Expl. Cat. 2.78.2
(Reuter 1:271); Bez. ap.
Coll. Mont. Bell. 5
(1588:167)
McLelland (1957) 129

Calv. Cn. 1 (Barth-Niesel
1:504-505)

Calv. Inst. (1536) 4
(Barth-Niesel 1:119)

Calv. West. 1; 3 (CR 37:19;
181)

Calv. West. 3 (CR 37:217)

Calv. West. 3 (CR 37:172)

Oec. Corp. (1525:F2v)

cum o dovedea apostolul atunci când își descria misiunea ca fiind aceea de propovăduire a Evangheliei, și nu aceea de a boteza. Acest lucru nu nega în nici un fel prezența lui Hristos în Biserică și nici măcar la Cina Domnului, ci însemna că exista o „prezență spirituală, divină și dătătoare de viață a Domnului Hristos la Cina Domnului și în afara ei, prin care el... începe să ne pătrundă în inimă, nu prin simboluri goale, ci prin Duhul său”. Aceste accente ale lui Calvin și Bullinger au fost reunite în *Consensus de la Zürich* din 1549, potrivit căruia „sfintele taine sînt anexe (*appendices*) ale Evangheliei”. Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu era supremă și esențială pentru Biserică, iar sfintele taine erau „atașate ca peceti ale cuvîntului”. Harul oferit prin intermediul tainei era același har care era oferit prin cuvînt, deși Calvin recunoștea totuși că la Cina Domnului „avem o certitudine mai mare și o bucurie mai deplină” a acestui har. Așa cum în Vechiul Testament conținutul și utilitatea circumciziei depinse-
seră de cuvîntul lui Dumnezeu, tot astfel se întîmpla și cu tainele Noului Testament.

Cea mai tranșantă formulă pentru această concepție asupra relației dintre cuvînt și taină era sintagma augustiniană „cuvîntul vizibil”, pe care o folosiseră și Luther și susținătorii lui atunci când vorbeau despre prezența reală, dar care acum era preferată de învățătorii reformați, fiindcă „indică sensul determinant al tainei: este cuvîntul făcut vizibil”. În lucrarea sa de tinerețe, *Scurt tratat despre Sfînta Cină a Domnului*, Calvin nota că Dumnezeu a adăugat cuvîntului său un semn vizibil; în prima ediție a *Instituțiilor religiei creștine* referirea la „cuvîntul vizibil” era unul dintre foarte puținele citate explicite din Augustin; iar în scrierile sale polemice de mai tîrziu pe aceeași temă el descoperea că acest cuvînt vizibil, pe care „l-am mărturisit întotdeauna”, era împărtășit și de adversarii lui, dar susținea că este mai consecvent decît aceștia în considera-
rea pîinii și vinului de la Cina Domnului drept nimic altceva decît cuvinte vizibile. De asemenea în concordanță cu teologia sacramentală a lui Augustin era interpretarea prezenței lui Hristos „pretutindeni” în ciuda „absenței sale după trup” ca fiind prezența celui „care este cu noi în cuvîntul său”, căci această prezență se putea aplica numai în cazul propovăduirii Evangheliei. Așa cum observase deja Oecolampadius, cu „trupul și sîngele cuvîntului său” Hristos hrănea întregul neam omenesc. Bullinger rezuma „asemănarea” dintre taină și cuvînt explicînd că „în taine

Blng. *Dec.* 5.6 (1552:331v,
327r, 329r)
Conf. Ung. 33 (Müller 414)
Calv. *Inst.* (1559) 4.17.15;
4.17.39 (Barth-Niesel
5:360; 403); *Zw. Tf.* (CR
91:247)

Oec. *Ev. In.* 31 (1533:120r)

Oec. *Corp.* (1525:D2v, F5v)

Conf. Helv. post. 21 (Niesel
264)
Calv. *West.* 1 (CR 37:17)
Calv. *C.n.* 2 (Barth-Niesel
1:507)

Blng. *Perf.* (1551:19, 24-25)

Calv. *West.* 1 (CR 37:22)

Calv. *Rom.* 4:11 (Parker 87)

Calv. *West.* 1 (CR 37:24)
Aug. Ev. In. 26.18 (CCSL
36:268)

Blng. *Dec.* 5.7 (1552:336r)

Calv. *West.* 1 (CR 37:17)

cuvîntul este rostit”, dar că „în rostirea cuvintelor Domnului în momentul Cinei nu există nici o putere de invocare a Domnului sau de prefacere” a pîinii și vinului în trupul și sîngele lui Hristos. „Rostirea” cuvintelor deasupra Sfințelor Daruri, și într-o limbă străină, era „o pîngărire groaznică a tainelor lui Dumnezeu”, un fel de „magie”.

Nu era nevoie de invocarea lui Hristos din ceruri sau de prefacerea Sfințelor Daruri în trupul și sîngele Domnului, deoarece tainele erau „lucruri exterioare” și meritau să fie cinstite ca atare, însă nu puteau aduce mîngîiere inimii omului. Numai Hristos „însuși este taina noastră, chiar dacă ar trebui înlăturate toate simbolurile exterioare pe care le folosește Biserica”. La el, și la „nimic altceva în locul lui”, trebuiau să se refere toate afirmațiile despre taine și de la el venea toată puterea acestora; căci „Domnul Iisus este conținutul și substanța sfințelor taine”. Dacă Hristos era într-adevăr desăvîrșirea celor care credeau în el, era o greșeală să se caute un alt mijloc spre atingerea desăvîrșirii; aceasta nu excludea „exercițiile” pe care le-a instituit pentru Biserica sa drept „călăuze” către el, dar pe care le-a așezat strict la locul potrivit. Potrivit lui Calvin, ideea conform căreia a atribui fapțurilor lipsite de viață ceea ce aparținea numai lui Dumnezeu însemna a-i știrbi lui Dumnezeu slava care i se cuvenea era „culmea doctrinei noastre” despre sfintele taine. Ori care ar fi fost binefacerile pe care le aduceau tainele, ele erau rezultatul lucrării lui Dumnezeu și al „puterii sale ascunse sau, cum se spune, «intrinseci»”. Puterea lui Dumnezeu în sfintele taine era „harul ascuns”, nu pentru că, așa cum susținea doctrina transsubstanțierii, substanța elementelor euharistice s-ar fi preschimbat în chip tainic în trupul și sîngele lui Hristos sub forma pîinii și a vinului, ci pentru că prin ele Dumnezeu își împlinea voia în cei aleși și doar în cei aleși, după cum ne învățase Augustin.

De aceea, în privința tainelor, era imperativ ca doctrina corectă să nu devieze nici spre stînga, nici spre dreapta, evitînd atît extrema unei „superstiții” care le supraestima valoarea, cît și extrema unui „dispreț hulitor” care le desconsidera „într-un mod distant sau mai puțin entuziast” decît meritau. Tendința unora din Biserica primelor veacuri de a „deprecia sfintele taine, considerîndu-le doar semne fără fond” îi determinase uneori pe Părinții Bisericii, din motive lesne de înțeles, ca „în fervoarea lor... să meargă prea departe în cealaltă direcție și să dea prea

Ltmr. apud Rdly. Conf. Ltmr.
1 (PS 39:114-115); Las.
Sac. (Kuyper 1:136)
Calv. Ep. du. 1 (Barth-Niesel
1:299)
Buc. Caen. (Straßbourg
1:44-45; 24; 36); Calv. Inst.
(1559) 4.14.5-6
(Barth-Niesel 5:262-263)
Oec. Theob. Bill. (1526:F3v)
Calv. Inst. (1559) 3.2.36
(Barth-Niesel 4:47)
Blng. Ver. 2 (1578:7v-8r)
Blng. Sum. 8.3
(1556:142v-143r); Blng.
Dec. 5.7 (1552:341v)
Calv. West. 3 (CR 37:162)

Zw. Gen. 9:17; 15:8; 17:10
(CR 100:59; 88-89;
106-107)
Aug. Doct. christ. 1.2.2
(CCSL 32:7)
Oec. Resp. post.
(1527:9-10); Oec. Mis. 11
(1527:K1r-K1v); Blng. Dec.
5.6 (1552:322r)
Zw. Tf. (CR 91:218); Zw.
Gen. 24:2-4 (CR 100:159);
Blng. Nacht. 2 (1553:C4r)
Oec. Mis. 15 (1527:P2v)
Oec. Antisy. 26
(1526:K3r); Oec. Theob.
Bill. (1526:D6v)
Calv. West. 3; 1 (CR 37:161;
17)
Zw. Schl. 18 (CR
89:121-122)
Cons. Tig. 9 (Müller 161);
Calv. West. (CR 37:20)

Blng. Dec. 5.6 (1552:323v);
Rog. Cath. Doct. 25.4 (PS
40:250)
Zw. Pecc. orig. 3 (CR
92:329)

Blng. Assert. orth.
(1534:67r); Blng. Nacht.
(1553:C7v)

Cran. Gard. 1 (PS 15:11)

Bez. apud Coll. Mont. Bell. 3
(1588:92)
Bez. Flac. 14 (Bez Tract
2:146)

Calv. West. 1. pr. (CR
37:7-8)

Calv. West. 2 (CR 37:56)

Calv. Cn. 2 (Barth-Niesel
1:509)

mult Sfințelor Taine”. Pe lângă termeni folosiți pentru desemnarea sfințelor taine precum „legătura” care îi lega pe credincioși de Hristos, dar și pe unii de alții, termenii „pecete” și „semn” erau concepuți special pentru a se evita ambele extreme. Sîngele lui Hristos oferit în jertfa crucii era desigur adevărata „pecete” a mîntuirii, așa cum era însuși Duhul Sfînt. Dar ca peceti ale cuvîntului lui Dumnezeu, sfințele taine își extrăgeau semnificația din cuvînt, fără să fie străine de acesta. Conceptul de „semn” și „semnificație” era chiar mai potrivit pentru ele. Fusese o practică a lui Dumnezeu încă de la începuturi aceea de „a adăuga semne exterioare făgăduințelor Sale”, avînd în vedere slăbiciunile omenești. Binecunoscuta distincție a lui Augustin dintre „semn” (*signum*) și „realitate” (*res*) din Cartea întii din lucrarea sa *Despre doctrina creștină* a servit drept bază de discuții. În fiecare dintre taine această distincție dintre semn și realitatea semnificată de el era fundamentală. A confunda semnul cu realitatea, așa cum făceau oamenii simpli în „neștiința” lor și așa cum făceau teologii „scolastici și catolici” în greșeala lor, ducea la superstiție; căci dacă liturghia era o „jertfă”, cum putea fi un semn? La cealaltă extremă se afla înlocuirea „distincției” dintre semn și realitate printr-o „disjunctie”, ceea ce, după cum susținea doctrina reformată, nu fusese în intenția sa.

Deși folosirea termenului „semn” pentru desemnarea „Tainei” avea legătură cu definiția acesteia în general, și în particular cu botezul, totuși în centrul polemicii se afla întrebarea dacă era sau nu potrivită aplicarea acestui termen în cazul Cinei Domnului. Era o „calomnie”, le replica reformatii criticilor lor, să fie acuzați de faptul că susțineau că nu există „nici un mister” în Euharistie, ci doar un „simbol fără fond, nimic altceva decît pîine și vin”, „un simbol lipsit de conținut” asemenea unui foc pictat, care nu dă nici lumină, nici căldură. Orice astfel de noțiune despre „reprezentare goală, ...așa cum cei ce nu mai sînt în viață sînt reprezentați prin statui sau prin alte imagini”, era o „vădită impietate”. Cînd afirmau că există „o adevărată împărtășire” a credincioșilor cu trupul lui Hristos, aceasta dovedea că nu vorbeau doar despre „un semn fără fond” și că erau pregătiți să se opună oricărui efort de a reduce Euharistia la acest lucru. Pîinea și vinul erau mai degrabă „semne vizibile, care reprezintă pentru noi trupul și sîngele și cărora le este atribuit numele de trup și sînge”. Nici chiar „reprezintă” nu era un termen adecvat; ar fi mai potrivit să se spună că „prezintă” trupul și sîngele. Cînd

Dumnezeu oferea un „semn”, acesta nu era gol, ci era „însoțit de realitate și eficacitate”. Astfel, porumbelul sub înfățișarea căruia s-a arătat Duhul Sfânt la botezul lui Hristos cu siguranță că nu era Duhul Sfânt, chiar dacă „evangelistul nu ezită să numească porumbelul «Duhul Sfânt»”; și nici „un simbol fără fond nu era, ci mai curînd un semn sigur al prezenței Duhului Sfânt”. Și astfel, așa cum se învățase în mod corect încă din Antichitatea creștină, „sfînta taină este un semn al unui lucru sfînt, cu adevărat al unui lucru sfînt care a fost desemnat de cuvîntul lui Dumnezeu”, dar totuși nu un „semn fără fond”, ci o împărtășire autentică a credinciosului cu Hristos.

Cele mai multe dintre aceste obiecții au fost exprimate în cursul controverselor euharistice dintre teologii reformați și luterani. Potrivit lui Zwingli și Oecolampadius cauza controverselor o reprezenta întrebarea dacă „cuvintele [instituirii] trebuie rostite deasupra Cinei, întrucît fac să se întîmple ceva”. Scriind în 1530, Bucer vorbea despre cei care „susțin că trupul și sîngele lui Hristos sînt prezente și sînt mîncate fizic”, unii dintre ei spunînd că aceasta se petrece „sub înfățișarea pîinii”, în vreme ce alții spuneau că „în pîinea însăși”. Calvin susținea uneori că singura dispută dintre cele două doctrine euharistice era legată de modul cum erau împărtășite trupul și sîngele lui Hristos, și nu în ceea ce privește realitatea împărtășirii. Această simplificare a aspectelor controversate avea să fie extinsă în cursul aceleiași polemici și asupra întrebării dacă „este necesar ca substanța trupului” să fie mîncată în momentul împărtășirii, precum și dacă necredincioșii care se împărtășeau primeau adevăratul trup. Nicholas Ridley enumera aspectele în discuție: transsubstanțierea, „orice prezență fizică sau trupească a substanței lui Hristos”, adorarea ostiei, definirea liturghiei ca jertfă și primirea adevăratului trup de către necredinciosul care se împărtășește; însă toate aceste cinci aspecte, adăuga el, „depindeau în mare măsură de această unică întrebare, și anume, ce este materia Tainei”. Pe lîngă aceste aspecte, controverselor au scos la lumină unele neînțelegeri fundamentale între cele două ramuri principale ale protestantismului clasic, în ciuda acordului lor cu privire la suprema și unica autoritate a cuvîntului lui Dumnezeu, asupra principiilor care stăteau la baza interpretării acestui cuvînt și mai ales asupra folosirii corecte și incorecte a figurilor de stil pentru stabilirea semnificației textului biblic.

Calv. *Opt. rat.* (CR 37:518)

Calv. *West.* 3 (CR 37:187);
Zw. *Bek.* 1 (CR
93-II:203-204)
Calv. *Cn.* 2 (Barth-Niesel
1:509)

Blng. *Sum.* 8.3
(1556:141v-142r); Zw. *Unt.*
1 (CR 91:793); *Conf. Scot.*
21 (Niesel 108)
Blng. *Sum.* 8.8
(1556:152v-153r)

Zw. *Bek.* 1 (CR 93-II:65-66)

Buc. *Ep. apol.* (Straasbourg
1:95)

Calv. *West.* 1 (CR 37:31-32);
Calv. *Opt. rat.* (CR 37:519);
Las. *Sum. cont.* (Kuyper
1:478)

Calv. *West.* 3 (CR 37:183)

Rdly. *Br. decl.* (Moule 106);
Rdly. *Conf. Ltrm.* 1.5 (PS
39:106, 109)

Hub. *Unt.* (QFRG 29:290)

Calv. *West.* 2 (CR 37:47)

Unul după altul, susținătorii concepției reformate asupra Cinei Domnului își formulau principiile hermeneutice care stăteau la baza concepției lor. „Hristos, care este recunoscut numai prin credință și venerat numai prin credință”, își retrăsese, potrivit lui Hoen, „prezența trupească de la noi”; de aceea pîinea era un „simbol” al prezenței sale. „Trebuie să înțelegem mai întâi de toate”, declara Zwingli în 1526, „că în toată Biblia întîlnim figuri de stil, [care trebuie]... înțelese în alt sens”; și își argumenta teoria prin exemple din Vechiul Testament. În anul următor, Oecolampadius făcea referire la „regula” potrivit căreia „atunci cînd vorbim despre simboluri, taine, imagini, parabole și interpretări, ar trebui sau mai bine spus trebuie, potrivit principiului simbolurilor sau tainelor, să înțelegem cuvintele în sens figurat și nu literal”. Ursinus vorbea și el în 1564 despre o „regulă” hermeneutică, la fel ca și Bullinger, cam în aceeași perioadă, care vorbea despre o „regulă universală pentru interpretarea tainelor” potrivit căreia „în sfintele taine simbolurile primesc numele lucrurilor care sînt semnificate, dar fără a se transforma în acestea”. „Ce cuvinte pot fi mai clare decît, «Acesta este trupul Meu»?” întreba Thomas Cranmer, și răspundea: „Este adevărat că aceste cuvinte sînt cît se poate de clare, dar sensul nu este la fel de clar”. Calvin considera o „axiomă” faptul că „ori de cîte ori vorbim despre sfintele taine, se obișnuiește ca numele lucrurilor semnificate să fie transferat prin metonimie asupra simbolului”. Metonimia, explica el, nu este același lucru cu parabola sau alegoria, ci presupune faptul că Dumnezeu se reprezintă pe sine însuși „cu adevărat” prin ea. Așa cum explica Beza în replicile adresate luteranilor, limbajul sfintelor taine presupunea mai multe tipuri de metonimie, inclusiv aceea a „recipientului pentru conținut” prin folosirea cuvîntului „potir” pentru desemnarea conținutului din potir. Afirmția lui Zwingli potrivit căreia ideea de a mîncă la modul fizic trupul lui Hristos era „dezgustătoare pentru simțuri”, sau afirmația lui Oecolampadius potrivit căreia „nu este nimic în această taină care să fie o minune sau să depășească înțelegerea omenească”, sau chiar și aceea a lui Bullinger care spunea că „nu avem nevoie aici de alte mărturii, ci numai de propriile noastre simțuri, care nu percep, nu văd, nu gustă, nu simt altceva decît pîine și vin”, toate aveau să conducă, începînd cu Luther, la acuzația că această interpretare era hermeneutică raționalistă. Asemenea lui Zwingli, Calvin nega faptul că această viziune ar fi fost dictată de filozofie, ci

Hn. *Ep. chr.* (CR 91:516-517)
 Zw. *Unt.* 3 (CR 91:842); Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (CR 90:796-799); Zw. *Subsid.* (CR 91:472); Zw. *Amic. exeg.* (CR 92:731-732)
 Zw. *Gen.* 17:10 (CR 100:105)

Oec. *Mis.* 3 (1527:Clr)
 Urs. *Ex. ver. doct.* 1 (Reuter 1:811)

Blng. *Sum.* 8.8 (1556:151r); Blngr. *Dec.* 5.9 (1552:368v)

Cran. *Gard.* 3 (PS 15: 103)

Calv. *West.* 1 (CR 37:36)

Calv. *Hes.* (CR 37:472)

Bez. *Coen.* 3 (*Bez Tract* 1:213); Bez. *Flac.* 4; 10 (*Bez Tract* 2:128-129; 141); Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (CR 90:799)
 Zw. *Subsid.* (CR 91:490-491); Zw. *Amic. exeg.* (CR 92:594; 621)

Oec. *Corp.* (1525:A7r-A7v)

Blng. *Dec.* 5.6 (1552:332r)
 Luth. *Wort.* (WA 23:127); Luth. *Ab. Chr.* (WA 26:321)
 Zw. *Wort.* (CR 92:884-888; 906-907)
 Calv. *West.* 2 (CR 37:78-79); Urs. *Expl. Cat.* 78 (Reuter 1:269)

Calv. *West.* 3 (CR 37:214)
Calv. *Rom.* 6:1 (Parker 119)

Calv. *West.* 2; 3 (CR 37:74;
184)

In. 6,53

In. 6,63
Zw. *Act.* (CR 90:19-20)
Zw. *Ver. fals. rel.* 7 (CR
90:698-699)

Zw. *Unt.* 2 (CR 91:817); Zw.
Bek. (CR 93-II:181-190)

Oec. *Ev. In.* 32 (1533:120v)
Oec. *Theob. Bill.* (1526:G3v)
Oec. *Antisyn.* 54
(1526:N8v); Zw. *Ver. fals.
rel.* 18 (CR 90:776-781)

Oec. *Mis.* 8 (1527:F4r)
Luth. *Wort.* (WA 23:167)

Luth. *Ab. Chr.* (WA 26:372)

Luth. *Ev. In.* 6.51 (WA
33:182)
Luth. *Ev. In.* 6.63 (WA
33:259-260)

Luth. *Krz. Bek.* (WA 54:152)
Blng. *Coen.* (1558:13v)
Blng. *Dec.* 5.6 (1552:335r)

In. 6,53
Calv. *Ev. In.* 6:53 (CR
75:154)
Calv. *Ev. In.* 6:63 (CR
75:159)

spunea că „ordinea naturii este parte a teologiei” în chestiunea prezenței și se opunea oricărei idei care ar da impresia că doctrina creștină presupune vreo absurditate. Hermeneutica adevărată nu trebuia să se conformeze vreunui principiu raționalist, ci „regulii credinței”.

Metoda hermeneutică se concentra pe interpretarea capitolului 6 din Evanghelia după Ioan, unde Hristos făcea două afirmații care nedumereau: „dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sîngele Lui, nu veți avea viață în voi”, pentru ca la o distanță de doar cîteva versete să spună: „Duhul este cel ce dă viață; trupul nu folosește la nimic”. Zwingli, a cărui liturghie pentru Cina Domnului includea lectura pasajului din Ioan 6,47-63, cita cele două versete împreună, pentru a dovedi că, „atunci cînd vorbește despre a mânca trupul său și a bea sîngele său, [Hristos] se referă pur și simplu la credința în valoarea acestei suferințe pe care a îndurat-o de dragul nostru”, nici mai mult, nici mai puțin. Respingînd efortul de a face din acest capitol un echivalent al cuvintelor de instituire menționate în celelalte trei Evanghelii, precum și afirmația potrivit căreia aici nu se spune absolut nimic despre sfîntele taine, Oecolampadius susținea că trupul lui Hristos devine hrană „prin nici un alt fel de a mânca decît prin credință”. Pentru clarificarea acestui aspect legat de Cina Domnului, capitolul 6 din Evanghelia după Ioan (care, cu toții erau de acord, vorbea despre credință) avea să devină „zidul de piatră” al poziției reformate. Numindu-l mai curînd un zid de hîrtie care avea culoarea pietrei, Luther era și el de acord cu ideea că ceea ce descrie Hristos „pînă la sfîrșitul capitolului” era credința; dar de aici el trăgea concluzia că subiectul capitolului nu era cîtuși de puțin Cina Domnului, așa încît versetul „trupul nu folosește la nimic” nu se referea la trupul lui Hristos de la Cină. El pretindea chiar că dovedise acest fapt cu atît succes, încît, în ultima sa carte, Zwingli nu a mai folosit pasajul respectiv. Totuși, pasajul rămînea pentru Bullinger cheia în înțelegerea relatărilor despre instituirea Euharistiei din Evangheliile sinoptice: capitolul trebuie să se refere la Cina Domnului. Calvin era, în stilul său caracteristic, ceva mai prudent. Cuvintele, „dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului”, nu se refereau la Cina Domnului, iar versetul, „trupul nu folosește la nimic” nu putea fi interpretat astfel încît să contrazică necesitatea de „a mânca trupul răstignit dacă este spre binele nostru”. Însă el și

Calv. *West.* 3 (CR 37:188; 200); Buc. *Ep. apol.* (Strasbourg 1:97); Las. *Sacr.* (Kuyper 1:222); Las. *Hos.* 1.21 (Kuyper 1:411); Urs. *Expl. Cat.* 2.78.4 (Reuter 1:275-276); Bez. *Ep. theol.* 5 (1575:55)

Vezi vol. 3, pp. 106-109; 220-221; 231-232

Bez. *Coen.* 30 (Bez *Tract* 1:237)

Calv. *Hes.* (CR 37:501)

Calv. *West.* 3 (CR 37:215)

Vezi vol. 1, p. 315

Vezi vol. 3, p. 222

Calv. *Bapt.* 5.8.9 (CSEL 51:270)

Zw. *Bek.* 1 (CR 93-II:95)

Las. *Sacr.* (Kuyper 1:119)

Calv. *West.* 1 (CR 37:28); Bez. *Conf.* 4.50 (Bez *Tract* 1:31)

Aug. *Civ.* 21.25 (CCSL 48:795)

Calv. *West.* 3 (CR 37:155)

Calv. *Hes.* (CR 37:503)

Blng. *Resp. Brent.* (1562:49v); Calv. *West.* 2; 3 (CR 37:60; 149); Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (CR 90:809-810; 814-815)

Calv. *West.* 3 (CR 37:153-177)

Bez. *Coen.* 10-28 (Bez *Tract* 1:245-254)

Bez. *Flac.* 21 (Bez *Tract* 2:167-168)

Vezi *infra*, p. 104

Lat. *Def. Buc.* 2 (CCath. 8:44)

Aug. *Ev. In.* 25.12 (CCSL 36:354)

colegii săi au folosit capitolul 6 din Evanghelia după Ioan pentru a explica actul de a mânca Cina Domnului ca pe ceva diferit de „actul fizic de a mânca, prin care acești teologi neștiutori visează să se hrănească”.

Prezentarea clasică a Evangheliei după Ioan, pe care Luther și Calvin, în propriile lor comentarii pe marginea acestei Evanghelii, o citau mult mai des decât pe oricare alta, era cea a lui Augustin. Exegeza augustiniană asupra capitolului 6 și aplicarea teoriei sale generale despre simboluri la cazul Euharistiei, cele două trăsături ale teologiei lui sacramentale care se dovediseră a fi cele mai problematice pentru dezvoltarea doctrinei euharistice din Evul Mediu, căpătau acum o nouă respectabilitate, fiind considerate drept „cel mai autentic” sprijin pentru învățătura reformată. Augustin se bucura de avantajul deosebit că autoritatea sa era universal recunoscută. De aceea, apărătorii doctrinei luterane a prezenței reale nu puteau evita „să-l citeze pe Augustin ca patron sau martor”, și nici nu puteau „să îndrăznească să nu-i recunoască titlul de teolog”. Existau pasaje în scrierile sale care păreau în favoarea poziției luterane, ca acelea în care susținea obiectivitatea prezenței (pe baza exemplului lui Iuda) chiar și când cel ce se împărtășea primea cu nevrednicie trupul și sîngele lui Hristos. Însă „Augustin nu împărtășește opinia [lui Luther]”, iar cu altă ocazie se corectase pe sine însuși, tot referitor la Iuda, „explicînd mai în amănunt” că „cine nu este în trupul lui Hristos nu se poate spune că mănîncă trupul lui Hristos”. Părea de asemenea că vorbise „în mod întîmplător” despre Cina Domnului, dînd astfel ocazia să fie folosit în sprijinul unor teorii contradictorii cu privire la prezență. Însă „acest preasfînt învățat este de fapt consecvent de-a lungul operei sale”. Aceasta însemna pentru susținătorii doctrinei reformate cu privire la sfintele taine că „Augustin este de partea noastră și vorbește în sprijinul nostru și împotriva [doctrinei luterane]”, după cum demonstra numeroase exemple extrase din scrierile sale. Beza a adunat o serie de astfel de texte relevante din operele augustinienne, iar într-un caz chiar a scris cu majuscule cuvîntul „semnifică” de fiecare dată cînd îl folosisese Augustin.

Dintre textele acestea ale lui Augustin, preferatul lor (care era citat și de apărătorii transsubstanțierii împotriva teologiei reformate, pentru a dovedi că Dumnezeu nu era legat de sfintele taine) era binecunoscutul pasaj din *Comentarii la Evanghelia după Ioan*, „Credeți, și deja ați și mîncat”. Oecolampadius îl cita pentru a arăta că

obiectul credinței despre care vorbea Augustin nu era trupul lui Hristos unit substanțial cu pîinea, ci taina centrală a întrupării, pătimirii, învierii și înălțării lui Hristos ; prin urmare trebuie să se refere la o împărtășire spirituală care nu putea fi limitată la actul exterior de a mânca. Zwingli considera că prin aceste cuvinte Augustin dezvăluia „esența tainei” și le parafraza în sensul că, „atunci cînd te împărtășești cu cele două elemente, cu pîinea și cu vinul, tot ceea ce faci este să mărturisești public credința în Domnul Iisus Hristos”, de vreme ce o astfel de credință însemna, în termenii lui Augustin, că „ai mâncat deja”. Respingînd opiniile adversarului său luteran despre împărtășirea cu trupul lui Hristos pe care le considera „capernaitice”¹, Calvin cita pasajul din Augustin pentru a-și argumenta poziția. Bullinger îl cita pentru a respinge ideea de „prezență trupească”, de vreme ce adevărata cale de a mânca trupul și de a bea sîngele lui Hristos era să crezi în el ; iar în *Cea de-a doua confesiune helvetică* din 1566 îl folosea pentru a-și susține concepția potrivit căreia „mîncarea și băutura spirituale există chiar și în afara Cinei Domnului, oricînd și oriunde cineva crede în Hristos”. Ursinus îl includea într-o antologie de texte patristice despre natura prezenței. Beza îl cita pentru a explica ce voiau să spună el și colegii lui atunci cînd descriau doctrina lui Luther drept „capernaitică”. Făcîndu-se ecoul unuia sau mai multora dintre acești teologi, Edwin Sandys, arhiepiscop de York, cita și el formula pentru a susține principiul potrivit căruia „nu poate fi pârtaș la trupul lui Hristos cel ce nu este mădular al trupului lui Hristos”.

În lumina unei astfel de interpretări a lui Augustin, era posibil să se înțeleagă dezvoltarea credinței și practicii euharistice „încă din vremea sfinților apostoli, cum a fost mult schimbată și a căpătat de-a lungul timpului o cu totul altă formă”. Doctrina lui Tertulian cu privire la Euharistie era considerată corectă, căci el explicase sintagma „trupul Meu” prin „forma trupului Meu”; această interpretare a cuvintelor lui Tertulian era însă respinsă atît de Luther, cît și de teologii romano-catolici. Aceștia din urmă citau

1. Termenul „capernaitic” (cu referire la Capernaum, unde Iisus a propovăduit despre pîinea vieții [Ioan 6,35]) era folosit de teologii reformați pentru a descrie actul fizic de a mânca trupul și de a bea sîngele Mîntuitorului în momentul Euharistiei, concepție pe care ei o respingeau (n. trad.).

Oec. Corp. (1525:F5r)

Oec. Mis. 9 (1527:H3r)

Zw. Unt. 1 (CR 91:807-809)

Calv. West. 3 (CR 37:154)

Blng. Dec. 5.9 (1552:373r);
Blng. Sum. 8.8 (1556:152r)

Conf. Helv. post. 21 (Niesel
265)

Urs. Ex. ver. doct. 8 (Reuter
1:884)

Bez. Coen. 18 (Bez Tract
1:229)

Snds. Serm. 4.21 (PS
41:88); Cran. Gard. 3 (PS
15:118)
Blng. Nacht. 1 (1553:B3r);
Rdly. Br. decl. (Moule 160-163)
Zw. Amic. exeg. (CR
92:739-740); Zw. Wort. (CR
92:972-973); Blng. Or. err.
miss. 3 (1528:B1r); Calv.
Hes. (CR 37:496); Bez.
Coen. 3,9 (Bez Tract 1:214;
223)
Tert. Marc. 4.40.3 (CCSL
1:656)
Luth. Wort. (WA
23:217-229)
Fish. Corp. 4.26
(1527:200v); Grop. Leyb. 1
(1556:60v-69r)

Grop. *Leyb.* 1 (1556: 58r);
Fish. *Corp.* 4.32
(1527: 192r-192v)
Vezi vol. 1, p. 190
Iren. Haer. 4.18.5 (Harvey
2: 207-208)

Eras. *Iren.* pr. (Allen 1738)

Conc. Witt. 1 (CR 3: 75)

Luth. *Wort.* (WA
23: 229-237)

Calv. *Theol. Par.* 5 (CR
35: 15); *Las. Hos.* 2.5
(Kuyper 1: 439)

Calv. *West.* 3 (CR 37: 189);
Las. Sacr. (Kuyper 1: 120);
Calv. *Hes.* (CR 37: 473);
Las. West. 29 (Kuyper
1: 316-317)
Bez. Flac. 15 (*Bez Tract*
2: 156)
Vezi *supra*, pp. 217-218
Zw. Wort. (CR 92: 970);
Calv. *Hes.* (CR 37: 490)
Blng. Or. err. miss. 5
(1528: C7r-D6v)
Las. Coen. (Kuyper
1: 560-562)
Zw. Bek. 1 (CR 93-II: 81-85);
Calv. *Hes.* (CR 37: 490)
Vezi vol. 3, pp. 241-252
Oec. Corp. (1525: K1v-K2r);
Calv. *West.* 3 (CR 37: 209);
Calv. *Hes.* (CR 37: 490-491);
Cran. Gard. 3 (*PS* 15: 196)
Las. Hos. 18 (Kuyper
1: 409); *Blng. Dec.* 5.6
(1552: 334r); *Urs. Ex. ver.*
doct. 8 (*Reuter* 1: 880)
Rdly. Br. decl. (Moule
142-143); *Cran. Gard.* 3 (*PS*
15: 173)
Blng. Coen. (1558: 8v)

Blng. Or. err. miss. 4
(1528: B5v-C5r)
Blng. Or. err. miss. 5
(1528: C7r-C7v)
Vezi vol. 3, p. 105-109

Trith. Scrip. eccl. (1512: 66r)

drept „dovadă clară în sprijinul transsubstanțierii” formula ambiguă a lui Irineu, care spunea că „Euharistia... constă în două realități, lumească și cerească”. Această ambiguitate – asociată cu Părintele Bisericii al cărui nume, după cum menționase Erasmus în prefața la ediția sa a operelor lui Irineu din 1526, însemna „făcător de pace” – s-a potrivit de minune și a reprezentat soluția de compromis propusă în *Acordul de la Wittenberg* din 1536, în care Luther, Melanchthon și Bucer au ajuns la o înțelegere de moment asupra unei declarații privind doctrina prezenței trupului și singelui lui Hristos în Cina Domnului. În fața încercărilor exagerate ale lui Oecolampadius de a folosi autoritatea lui Irineu pentru a-și susține versiunea în privința prezenței, Luther oferea o interpretare a citatului în cauză prin care își argumenta propriile sale vederi. Totuși, Calvin și colegii săi au reușit să folosească în mod eficient autoritatea lui Irineu apărind doctrina reformată nu doar împotriva condamnării venite din partea romano-catolicilor, ci și împotriva insistenței luteranilor asupra ideii că prezența trupului lui Hristos în Cină nu era „spirituală”; căci, în ciuda eșecului *Acordului de la Wittenberg*, luteranii au continuat să subscrie formulării lui Irineu, deși teologii reformați au observat nemulțumirea luteranilor datorată ambiguității acesteia. Pe baza studiilor lui Oecolampadius asupra doctrinei patristice a prezenței și a cercetărilor lui Bullinger pe tema evoluției conceptului de transsubstanțiere, teologia reformată a reușit să îi revendice pe Ioan Gură de Aur, Chiril, Ilarie și Epifanie, precum și pe Ambrozie (deși el fusese cel a cărui doctrină salvase doctrina lui Augustin în cursul evoluției medievale) – de fapt pe aproape toți Părinții Bisericii ortodoxe poate cu excepția lui Ioan Damaschinul.

În epoca patristică nu existase nici o controversă referitoare la Cina Domnului, iar momentul de cotitură în istoria doctrinei sacramentale avusese loc la sfârșitul acestei perioade. Dat fiind că „ceea ce a instituit Domnul și Mântuitorul nostru era o Cină, nu o liturghie”, transformarea ei de către Grigore cel Mare în „liturghie, sursa îngrozitoare a tuturor superstițiilor” a reprezentat un astfel de punct de cotitură, deși era o greșeală să se pună „întreaga vină” pe seama lui. În epoca de după Grigore încă nu exista o doctrină a transsubstanțierii. Cazul lui Ratramnus, pe care îl descrie biograful acestuia de la sfârșitul secolului al XV-lea, Trithemius, era o dovadă în acest sens; căci nu existau mărturii scrise care să ateste faptul că doctrina sa

Blng. *Alb.* (1532: A3v-A4r)

Blng. *Or. err. miss.* 5
(1528: C7v-C8r)
Vezi vol. 3, p. 212

Cran. *Gard.* 1; 3 (PS 15: 14;
77)

Blng. *Conc.* 2.2 (1561: 118r)

Rdly. *Disp. Ox.* (PS 1: 206)

Vezi vol. 3, pp. 212-228
Blng. *Conc.* 2.2
(1561: 119v-120r)

Las. *West.* 19 (Kuyper
1: 294)

Cran. *Gard.* 1 (PS 15: 14)

Vezi *supra*, p. 100

Luth. *Ab. Chr.* (WA
26: 442-443)
Zw. Ver. fals. rel. 18 (CR
90: 783-784); *Zw. Unt.* 1 (CR
91: 801-806); *Conf. Helv.*
post. 21 (Niesel 264)

Vezi vol. 3, p. 225

Oec. *Corp.* (1525: E3r)

In. 6,63
Oec. *Ev. In.* 36 (1533: 137v)
Calv. *Inst.* (1559) 4.17.12
(Barth-Niesel 5: 355); Calv.
Ep. du. 1 (Barth-Niesel
1: 307); Calv. *West.* 1; 2; 3
(CR 37: 27; 58; 154); Cran.
Gard. 3 (PS 15: 113); *Conf.*
Helv. post. 21 (Niesel 264)

Calv. *Hes.* (CR 37: 469-470)

Calv. *West.* 2; 3 (CR 37: 57;
210)

Vezi *supra*, pp. 222-226

despre Euharistie fusese condamnată de Biserică. Ceea ce fusese condamnat la Vercelli în 1050 era o carte atribuită lui Ioan Scotus. (Era de fapt cartea lui Ratramnus.) Sub numele de Bertram, această carte a devenit o forță în cadrul dezbaterilor Reformei, mai ales în Anglia, fiind tipărită în 1531 cu sponsorizarea lui Oecolampadius și tradusă în engleză în 1549. Bullinger îl elogia pe „Bertram” ca fiind „evlavios și învățat”, iar Nicholas Ridley accepta viziunea lui Oecolampadius ca pe propria sa doctrină despre prezență și ca pe o interpretare corectă a lui „Bertram”, acesta fiind „primul care m-a tras de urechi și m-a lecuit de greșeala obișnuită a Bisericii romane”.

Însă nici un incident din istoria medievală a doctrinei euharistice nu a avut un impact atât de mare precum tragedia lui Berengarius, ale cărui scrieri erau cunoscute doar din citatele ce apăreau în lucrările adversarului său Lanfranc și care fusese „constrâns să facă o retractare diavolească”. Numeroase reconsiderări ale doctrinei prezenței euharistice din Evul Mediu târziu porniseră de la această retractare. Atunci când apăra doctrina prezenței reale, Luther apăra atât modul cum a fost tratat Berengarius de către papă, cât și retractarea care i-a fost impusă. În schimb, Zwingli și Bullinger condamnau ambele aspecte. Formularea confesiunii lui Berengarius în care spunea că „pîinea și vinul sînt adevăratul trup și sînge al Domnului nostru Iisus Hristos... frînt de mîna preoților și mestecat de gura credinciosului”, indica la ce extreme putea să ajungă o doctrină literală a prezenței reale, și tocmai împotriva unor astfel de concepții deplasate cu privire la actul de a mîncă trupul lui Hristos erau îndreptate cuvintele „trupul nu folosește la nimic”. Calvin considera exprimarea de-a dreptul „monstruoasă”, citînd-o iarăși și iarăși pentru a-i șoca pe cei care împărtășeau opinia lui Luther asupra chestiunii în cauză. Cînd un teolog luteran își exprima dezgustul față de cruzimea formulării însă continua să susțină necesitatea concepției luterane asupra prezenței reale, Calvin ridiculiza inconsecvența celui care dorea să spună că adevăratul trup al lui Hristos era mîncat de gură, dar în același nu era sfărîmat în dinți. Or, pentru a fi consecvent, cel ce îl considera eretic pe Berengarius trebuia să se întoarcă în „tabăra papei”.

În ciuda admirației lor față de Luther și a conștiinței că aveau în comun cu susținătorii lui Luther cea mai mare parte a doctrinei creștine, teologii reformați erau nevoiți să recunoască faptul că, în ceea ce privește doctrina

Calv. *West.* 3 (CR 37:232);
Zw. *Amic. exag.* 6 (CR
92:711)
Zw. *Bek.* 1 (CR 93-II:32);
Zw. *Wort.* (CR 92:861-862)

Vezi *supra*, p. 190

Vezi vol. 3, pp. 222-226
Oec. *Corp.* (1525:A2v); Oec.
Antisyn. 6 (1526:H6v); Oec.
Resp. post. (1527:37);
Blng. *Or. err. miss.* 5
(1528:D6r); Blng. *Dec.* 5.10
(1552:379r); Blng. *Resp.*
Brent. (1562:86v)
Rdly. *Br. decl.* (Moule 119,
158); Cran. *Gard.* 1 (PS
15:45); Las. *Sacr.* (Kuyper
1:144)

Blng. *Alb.* (1532:A4r)

Form. Conc. S. D. 7.35 (Bek.
983)
Bez. *Flac.* 29-30 (Bez *Tract*
2:195)

Calv. *Hes.* (CR 37:473);
Calv. *West.* 11 (Kuyper
1:283); Zw. *Bek.* 1 (CR
93-II:72-73)
Las. *Hos.* 2.5 (Kuyper
1:442-443); Bez. *Ep. theol.*
8 (1575:77)

Zw. *Wort.* (CR 92:971-972);
Urs. *Ex. ver. doct.* 5 (Reuter
1:847-848)

Oec. *Mis.* 6 (1527:F1r)

Urs. *Expl. Cat.* 2.78.4
(Reuter 1:279-282)
Calv. *West.* 3 (CR 37:192)

Bez. *Coen.* 3 (Bez *Tract*
1:217)

Rog. *Cath. Doct.* 29 (PS
40:293)

Blng. *Coen.* (1558:6r-6v)

euharistică, luteranismul era „mai prietenos față de papistași decât față de noi”, după cum admiteau înșiși „papistașii”. Această recunoaștere pare să fi fost mai mult decât un procedeu polemic, căci se admitea, așa cum o făcuse și Luther, că există o mai mare continuitate între dezvoltarea euharistică medievală și poziția confesională luterană decât între aceasta din urmă și învățătura reformată. Acceptarea de către Luther a prezenței reale și respingerea transsubstanțierii au făcut ca poziția lui să fie identică cu cea a teologiei medievale înainte ca transsubstanțierea să devină oficială; pe scurt, în ciuda polemicilor sale cu Petru Lombardul, Luther păstrase doctrina euharistică a acestuia. Transsubstanțierea era „invenția fantastică” a lui Inocențiu al III-lea, „în acord cu călugării săi” la cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran. Luther îl ataca în mod frecvent pe Inocențiu însă nu putea găsi nici un teolog care să fie de acord cu el înainte de Petru Lombardul și de papa Inocențiu. Teoria luterană potrivit căreia trupul lui Hristos era prezent „în, cu și sub” pîinea euharistică, pe care polemicile reformate o atacaseră în repetate rânduri, nu era cu mult mai bună decât teoria transsubstanțierii pe care susținea că o combate – dacă, într-adevăr era vreo diferență reală între cele două doctrine ale prezenței. Și nici nu se dovedea a fi mai eficientă decât transsubstanțierea pentru combaterea „artolatriciei”, idolatrizarea pîinii euharistice. Deși doctrina prezenței reale și interpretarea Cinei Domnului ca jertfă erau în mod logic legate una de alta, iar celor care apărau prezența le era greu să respingă interpretarea sacrificială, totuși exista fericita inconsecvență a unei reale și profunde diferențe: romano-catolicii „atribuie lucrării lor [în cadrul liturghiei] o parte din satisfacția pentru cei vii și cei morți, pe care luteranii nu o atribuie, de vreme ce ei vin la Cina Domnului nu spre a da ceva, ci spre a primi har”. Altminteri, doctrina luterană, pe care reformații o numeau „consubstanțiere”, era o teologie la fel de „materialistă” ca și doctrina romano-catolică a transsubstanțierii. Erau numai două posibilități: „ori transsubstanțierea, ori sensul figurat”. „Adeptii ubicuității, atît luterani, cît și romano-catolici”, se asemanau în mare măsură.

În locul acestora, doctrina care trebuia să triumfe mereu în Biserică era cea potrivit căreia tot ce se spune în Scriptură despre „prezența Domnului în Biserică și despre faptul de a-l mânca” trebuie interpretat „nu în sens trupeș, ci spiritual”. „Hrana spirituală” și noțiunea de trup fizic se

Zw. Ver. fals. rel. 18 (CR 90:787)

Zw. Wort. (CR 92:895)

Zw. Schl. 18 (CR 89:137-139)

Calv. Cn. 2 (Barth-Niesel 1:510); Las. West. 28 (Kuyper 1:315);
Calv. Opt. rat. (CR 37:521);
Zw. Wort. (CR 92:834)

Calv. Ep. du. 1 (Barth-Niesel 1:307); Bez. apud Coll. Mont. Bell. 3 (1588:75);
Zw. Bgn. (CR 91:569); Zw. Amic. exeg. (CR 92:637-640); Zw. Subsid. (CR 91:497-499); Zw. Bek. 2 (CR 93-II:230-234); Oec. Antisyn. 63 (1526:Q1r);
Oec. Theob. Bill. (1526:F5v); Zw. Amic. exeg. (CR 92:749-750); Zw. Wort. (CR 92:962-963);
Luth. Herm. sacr. (WA 2:74);
Luth. Himm. Proph. (WA 18:167);
Calv. West. 3 (CR 37:192)

Calv. Cn. 2 (Barth-Niesel 1:508)

Las. Sacr. (Kuyper 1:149);
Las. Coen. (Kuyper 1:566-569)

Calv. West. 2 (CR 37:66);
Oec. Corp. (1525:G3r)

Zw. Wort. (CR 92:897)

excludeau reciproc. Ca principiu de interpretare, această idee aparținea textelor biblice, dar și vocabularului care se dezvoltase în tradiția liturgică și dogmatică a Bisericii. Fiecare dintre temele majore ale credinței și practicii euharistice trebuia să aibă un semnificație care să fie în conformitate cu acest „rezumat... al credinței creștine”, mai precis, cu acest principiu de interpretare. Încă din 1523, Zwingli insista asupra faptului că cea mai importantă dintre aceste teme era cea a pomenirii. Ca să se poată vorbi despre „substanță”, cum își propuneau uniori Calvin și Łaski, sensul ei trebuia purificat de „ideea crudă de a mânca trupul”. Pentru ca limbajul tradițional despre „prezență” să fie acceptabil, cum era pentru teologii reformați, nu trebuia să existe nici o prezență naturală ori fizică, ci o prezență spirituală care conferea „eficiența și puterea” trupului lui Hristos. Și dacă, în lumina acestor redefiniri, Biserica numea această Taină „Sfinta Împărtășanie”, aceasta presupunea, potrivit 1 Corinteni 10,16, „împărtășirea” celor care se făceau părtașii ei, mai curînd decît „oferirea” sau „împărțirea” trupului și singelui reale ale lui Hristos; așa cum îi reamintea Zwingli, Luther însuși interpretase pasajul în felul acesta, însă după aceea și-a schimbat interpretarea. Cu toate acestea, de vreme ce nu exista împărtășire fără oferire, era „o blasfemie josnică” să se tăgăduiască faptul că „o adevărată oferire a lui Iisus Hristos ne este înfățișată la Cina Domnului”, dar era „folosirea îndreptățită a unei împărtășiri oferită nouă din altă parte”.

Așa cum indică aceste redefiniri ale termenilor centrali ai doctrinei euharistice, nu era deloc specific învățăturii reformate să facă paralele ontologice între Euharistie și întrupare. Indiferent dacă reformații aveau sau nu dreptate să susțină că teoria luterană a ubicuității naturii umane a lui Hristos, după înălțarea la cer, amenința să transforme prezența sacramentală într-un simplu corolar al acestei masive prezențe cosmice, era totuși o caracteristică a teologilor reformați, și o caracteristică insuficient percepută de polemicele luterane, aceea potrivit căreia, în încercarea lor de a preciza ceea ce Bisericile reformate predicau despre Cina Domnului și prin ce se deosebea această învățătură a lor față de ceea ce predicau alte Biserici, recurgeau la doctrina cu privire la Duhul Sfînt. Zwingli punea în antiteză „Duhul care sălășluiește înăuntrul” față de „trupul care este mâncat fizic”, și încă din prima ediție a *Instituțiilor religiei creștine*, Calvin enumera

cele trei „binefaceri” acordate de Dumnezeu prin cuvînt și Taină: „Mai întîi, Domnul ne învață prin cuvîntul său; apoi, el confirmă prin sfintele taine; iar în cele din urmă, ne luminează mintea cu lumina Sfintului său Duh și deschide poarta inimilor noastre prin cuvînt și sfintele taine”. Jan Łaski, care „în concepția sa cu privire la Euharistie se apropia foarte mult de Jean Calvin”, începea cu o caracterizare obiectivă a altor poziții, și apoi prezenta ca o a treia concepție învățătura potrivit căreia „[comuniunea euharistică] este atribuită lucrării Duhului Sfînt, ...care, în oricare dintre actele de instituire săvîrșite de Hristos, depune mărturie pentru el și îl slăvește neîncetat”. Theodore Beza, într-o dispută cu luteranii, îi îndemna pe aceștia să nu ignore în continuare relația Duhului Sfînt atît cu botezul, cît și cu Cina Domnului. Iar în confesiuni avea să se regăsească această idee. A mîncă trupul și a bea sîngele lui Hristos, se spunea în *Catehismul de la Heidelberg*, înseamnă „a fi unit din ce în ce mai mult cu sfîntul său trup prin Duhul Sfînt, care locuiește atît în Hristos, cît și în noi”. În chip tainic, Hristos „împlinește în noi tot ceea ce el ne arată prin aceste semne sfînte”, potrivit *Confesiunii belgiene*, de vreme ce „lucrarea Duhului Sfînt este tainică și cu neputință de înțeles”. „Hrana duhovnicească” a Cinei nu însemna, după cum se explica în *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, faptul că „hrana este preschimbată în Duh”, ci mai curînd faptul că trupul și sîngele lui Hristos „ne sînt oferite «duhovnicește», prin Duhul Sfînt, care ne dăruiește” iertarea păcatelor și viață veșnică. Întîmplător, toate aceste trei confesiuni reformate au fost redactate în deceniul șase al secolului al XVI-lea, deceniul morții lui Calvin, însă nu ar fi greu să prezentăm și alte pasaje din confesiunile ulterioare ale credinței reformate. Pentru a da numai un exemplu, *Micul catehism de la Westminster*, din 1647, puneu eficiența sfintelor taine pe seama „lucrării Duhului său în ele pentru ca prin credință să le primească”, la fel cum puneu eficacitatea „citirii, dar mai ales a predicării, cuvîntului” pe seama „Duhului lui Dumnezeu”. Și aici tema „cuvîntului și Duhului” demonstrează caracterul ei central în cadrul doctrinei reformate. Rămînea de văzut, ce avea să se întîmple cu această temă în conflictul cu anabaptismul, atunci cînd subiectul în discuție nu mai era Cina Domnului, ci botezul.

Calv. *Inst.* (1536) 4
(Barth-Niesel 1:121)

Bartel (1955) 172

Las. *Sum. cont.* (Kuyper
1:474)

Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 9
(1588:440-441)

Cat. *Heid.* 76 (Niesel 167);
Urs. *Expl. Cat.* 76 (Reuter
1:263)

Conf. *Belg.* 35 (Schaff
3:429-430)

Conf. *Helv. post.* 21 (Niesel
264)

West. *Cat.* (Shorter) 91; 89
(Müller 650)

Vezi *infra*, p. 341-349

Ascultarea față de cuvîntul și de voia lui Dumnezeu

Controversa pe tema Cinei Domnului a determinat o cercetare amănunțită a autorității, inspirației și interpretării Bibliei. Cu mai multă forță decît în cazul opoziției sale față de concepția romano-catolică privind relația dintre autoritatea Scripturii și autoritatea Bisericii, Luther insista asupra caracterului inviolabil al fiecărui cuvînt din Scriptură: așa cum îi parodia cuvintele Zwingli, „Este, este, este: aici rămîne!”. „Duhul Sfînt”, afirma Luther, „nu minte, nu greșește și nici nu se îndoiește”. La fel și claritatea Scripturii, pe care o apăraseră în fața lui Erasmus, i se părea că se pierde dacă adversarii săi cîștigau bătălia în privința folosirii „tropilor” și a interpretării în sens figurat a limbajului euharistic din Noul Testament.

Apărîndu-și propria viziune despre cuvînt și Duh, susținătorii concepției reformate cu privire la Cina Domnului insistau și ei la fel de mult asupra concordanței cu intenția Duhului Sfînt exprimată prin cuvînt. Teoria medievală a prezenței reale avea la bază o falsă definiție a autorității, care nu provenea din ceea ce afirmaseră cu adevărat evangheliștii, ci din ceea ce stabilise Biserica. Cuvintele folosite în textul biblic variaua de la un evanghelist la altul, „însă toți patru, fiind fără îndoială instruiți la aceeași școală și inspirați de același Duh, propovăduiau un singur adevăr”. Tocmai acest acord între cele două mari ramuri ale protestantismului în ceea ce privește unica autoritate a Bibliei insuflă de un singur Duh, împotriva punerii pe același plan a autorității Bibliei și a autorității Bisericii, făcea ca dezacordul lor în problema Cinei Domnului să fie atît de ironic și de dureros. Pentru a rezolva un dezacord pe tema Euharistiei, autoritatea o reprezenta nu doar cuvîntul lui Dumnezeu în general, ci instituirea la Cină de către Hristos. Căci instituirea oricărei taine trebuia, alături de intenția ei, să fie hotărîtoare pentru stabilirea semnificației și conținutului ei. „În doctrina noastră” cu privire la Euharistie, spunea Calvin, „autoritatea sigură a cuvîntului și instituirea tainei” erau corelate. De vreme ce ambele părți credeau mai presus de orice îndoială că Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, era singurul și supremul lor Învățător, „în a cărui doctrină nu este îngăduit să se schimbe nici măcar un cuvînt ori o silabă”, ambele părți aveau obligația să-i respecte intenția din instituirea Cinei Domnului.

Zw. *Bek.* 1 (CR 93-II:115)

Luth. *Ab. Chr.* (WA 26:418)

Luth. *Serv. arb.* (WA 18:653-658)

Luth. *Wort.* (WA 23:215)

Oec. *Dign. euch.* 1 (1526:A3v)

Rdly. *Br. decl.* (Moule 97)

Calv. *West.* 3 (CR 37:183-184)

Calv. *Cn.* 4 (Barth-Niesel 1:522)

Calv. *West.* 1 (CR 37:16)

Calv. *West.* 2 (CR 37:89)

Calv. *West.* 3 (CR 37:184)

Motivul pentru punerea accentului pe cuvintele instituirii nu era, așa cum fusese în concepția medievală, faptul că ele săvârșeau minunea euharistică a preschimbării pîinii și vinului în trupul și sîngele lui Hristos, ci faptul că Cina Domnului era, potrivit instituirii de către Hristos, „spre pomenirea Mea” și spre pomenirea vieții sale sfînte. Această pomenire, instituită de Hristos, a trupului care a suferit pentru mîntuirea omului era, potrivit lui Oecolampadius, mai prețioasă decît orice prezență a trupului; căci, chiar dacă ar fi „prezent», așa cum se spune, trupul nu împlinește nimic acum care să nu fie deja conferit prin pomenirea pe care o determină Duhul Sfînt”. Tema pomenirii era centrală mai ales în teoria lui Zwingli și în cea a lui Bullinger pe tema Cinei Domnului: era „o pomenire a jertfei” lui Hristos – nu a trupului Său, ci a morții Sale. Hristos instituisese Cina așa încît taina întrupării și a răstîgnirii sale să nu fie uitată de Biserică. Și, deși este important de menționat că „această «pomenire» nu este doar un proces intelectual și nu trezește asocierea cu trecutul, ci mai curînd cu prezentul”, într-adevăr cu trecutul, prezentul și viitorul reușea această asociere prin lucrarea Duhului Sfînt atunci cînd credincioșii îl pomeneau pe Hristos. Prin urmare, cea mai bună formă de celebrare a Cinei Domnului era cea simplă pe care apostolii au primit-o de la Hristos și au transmis-o tuturor neamurilor. Un exemplu al acestei „forme creștine corecte” era liturgia lui Zwingli din 1525, caracterizată prin „cît mai puțin ritual posibil”. O „formă corectă” includea frîngerea pîinii, precum și practici precum folosirea unor vase de lemn, neîngenuncherea în timpul Cinei și primirea pîinii în mînă; însă aceste aspecte formale nu aveau să capete caracter de normă absolută. Nu era vorba despre un primitivism simplist, căci avea la bază presupuziția că nu doar celebrarea originară de către Hristos și apostoli, ci orice celebrare a Cinei era a lui Hristos. Ceea ce lega celebrarea inițială de pomenirea de acum era Duhul prin cuvînt.

De aceea, accentul pus de Calvin pe caracterul neschimbabil „al fiecărui cuvînt și al fiecărei silabe în parte” în instituirea de către Hristos așa cum ne-o înfățișează cuvîntul lui Dumnezeu nu era echivalent cu punerea accentului pe „cuvintele și silabele în sine” fără a se acorda atenție „minții” care vorbea prin intermediul lor. Și nici nu presupunea acest accent pus pe inspirația biblică, „de parcă ar fi o regulă infailibilă faptul că, în privința doctrinei și a instituirii tainelor, Hristos nu a folosit figuri de stil și că

Vezi vol. 3, p. 225

Calv. *Inst.* (1559) 4.17.20
(Barth-Niesel 5:367)

Oec. *Dign. euch.* 1
(1526:A8v)

Oec. *Resp. post.* (1527:26)
Zw. Art. LXVIII. 18 (CR
88:460); *Zw. Schl.* 18 (CR
89:111); *Zw. Ver. fals. rel.*
18 (CR 90:807); *Zw. Tf.* (CR
91:297)
Zw. Wort. (CR 92:892)
Blng. Nacht. 2
(1553:C6r-C6v)

Locher (1981) 222
Las. Hos. 1.8 (Kuyper
1:402)

Blng. Dec. 5.9 (1522:361r);
Blng. Or. err. miss.
(1528:A6r-A6v)

Zw. Act. pr. (CR 91:14)

Zw. Ord. (CR 91:687-694)
Urs. Fract. pan. (Reuter
3:813-818); *Zw. Act. pr.* (CR
91:17); *Las. Sacr.* (Kuyper
1:197); *Bez. Ep. theol.* 2
(1575:25)
Bez. Ep. theol. 24
(1575:143)

Blng. Nacht. 1 (1553:A5v)

Calv. *West.* 3 (CR 37:184)

Calv. *West.* 3 (CR
37:226-227); *Zw. Can. miss.*
(CR 89:588-589); *Zw. Tf.*
(CR 91:232-233)

Rdly. Lam. (PS 39:56-57)

Rdly. *Br. decl.* (Moule 126)

Calv. *West.* 3 (CR 37:186-187)

Blng. *Coen.* (1558:2v)

Blng. *Coen.* (1558:4v)

Calv. *West.* 3 (CR 37:199)

Oec. *Mis.* 3 (1527:C4v-D1r)
Zw. *Wort.* (CR 92:888-889);
Zw. *Bek.* 1 (CR 93-II:61-65)

Calv. *West.* 2 (CR 37:79)

Calv. *Rom.* 16:26 (Parker 330)

Calv. *Anab. pr.* (CR 35:55)

Calv. *Nec. ref.* (CR 34:511)

Calv. *Rom.* 1:5 (Parker 16)

Calv. *Rom.* 2:21 (Parker 50)

Rom. 10,16-17
Calv. *Inst.* (1559) 3.19.4;
2.15.5 (Barth-Niesel
4:284-285; 3:479)

toate cuvintele trebuie reduse la semnificația lor literală”. Căci, dacă era adevărat că ceea ce Hristos a promis a și dat, era greșit să se interpreteze cuvintele lui în așa fel încât să se susțină că nu există nici o deosebire între pîine și trup. Cu toate că erau esențiale cuvintele instituirii, Bullinger afirma că, pentru a se dezvălui întreaga taină a Euharistiei, ele trebuiau legate de alte pasaje care vorbeau despre Cină. Însă el infirma imediat orice sugestie potrivit căreia mesajul mîntuirii ar avea un caracter figurat în ceea ce privește limbajul și interpretarea. Nu era o regulă infailibilă, așa cum susțineau luteranii, aceea că Hristos nu a folosit limbajul figurat în instituirea tainelor; așadar, pe de altă parte, nu era o „regulă universală” aceea că „este” trebuie luat întotdeauna drept „semnifică”. Primul capitol al Genezei și primul capitol din Evanghelia după Ioan „sînt istorice, fără nici o ceremonie, și nu pot accepta folosirea cuvîntului «simbol»”, în timp ce cuvintele instituirii Cinei Domnului „sînt cuvinte explicative (*ausslegendes*), și nu doar istorice”; de aceea, Cina nu era „doar istorie”, ci un simbol și o „poruncă”.

Declarîndu-și loialitatea față de adevăratul scop al cuvintelor de instituire, Calvin mărturisea: „În ceea ce mă privește, mai degrabă aș pieri de o sută de ori decît să pun în balanță un singur cuvîntel al lui Hristos împotriva întregii filozofii.Căci pentru noi autoritatea lui Hristos nu este doar sfîntă, ci și de la sine înțeleasă”. Acceptarea instituirii Euharistiei de către Hristos se înscriseră în această supunere totală față de cuvîntul și voia lui Dumnezeu, o supunere care era, după cum afirma în fraza de încheiere a *Comentariilor la Epistola către Romani*, „scopul propovăduirii Evangheliei”. Criticilor săi anabapțiști din aripa liberală radicală le adresa îndemnul de a „dori să dea ascultare adevărului”, în timp ce susținătorilor conservatismului romano-catolic, care foloseau exemplul radicalilor pentru a acuza Reforma de provocarea tulburărilor, el le adresa mesajul: „Este voia Stăpînului nostru să-i fie propovăduită Evanghelia. Să-i împlinim porunca și să-l urmăm oriunde ne cheamă. Care va fi rezultatul, nu se cuvine să întrebăm”. Ambelor grupări, și tuturor celorlalte, el le explica „natura credinței” ca fiind ascultare față de Evanghelie. Căci, în opinia lui Calvin, Evanghelia putea fi numită „regula vieții”, față de care răspunsul potrivit era „supunerea”, care atît în latină, cît și în greacă era o formă specială de „auzire” a cuvîntului lui Dumnezeu. „Supunerea față de voia lui Dumnezeu” era așadar o expresie

frecventă în această teologie, unde era sinonimă cu ascultarea față de cuvîntul lui Dumnezeu.

Dacă Evanghelia era „regula vieții”, era la fel de adevărat că „principiul trăirii în dreptate” era dependența totală față de voia lui Dumnezeu; iar „viața creștinului este netulburată numai atunci cînd are ca scop împlinirea voii lui Dumnezeu”. Căci, așa cum observase deja Oecolampadius în propriile sale *Comentarii la Epistola către Romani*, „scopul întregii Scripturi este să se arate dreptatea slavei lui Dumnezeu, așa încît Dumnezeu să domnească în toate, mai cu seamă în inimile oamenilor”. A da ascultare cuvîntului lui Dumnezeu și a te strădui să urmezi voia lui Dumnezeu însemna căutarea slavei lui Dumnezeu, care, după cum susținea Calvin, se bucura de infinit mai multă atenție în Bisericile reformate decît se întîmplase înainte. Astfel, cînd întîlnea de pildă practica prezicerii cu ajutorul astrologiei, el o denunța ca pe o știrbire a slavei și măreției lui Dumnezeu, dat fiind că cercetarea stelelor nu putea depăși „limitele naturii”. Slava lui Dumnezeu trebuia să fie țelul suprem al neamului omenesc și nu se îngăduia a fi știrbită cu nimic. Autoritatea sfîntă și implicită a lui Hristos constituia pentru creștini cel mai puternic dintre toate argumentele posibile, depășind toate dovezile pur omenești. Însă acea caracterizare a argumentului din autoritatea divină apărea în prezentarea făcută de Calvin a cuvintelor apostolului Pavel, „După cum este scris.” Corolarul Evangheliei ca „regulă a vieții” și al dependenței de voia lui Dumnezeu ca „principiu al trăirii în dreptate” era ceea ce el numea „axioma centrală a întregii filozofii creștine”: „Dumnezeu se vedește în adevărul său”. O ascultare smerită a glasului plin de adevăr al lui Dumnezeu însemna acceptarea „profeției primite din sfînta gură a lui Dumnezeu cel veșnic” prin cuvîntul său, pe care credincioșii trebuiau să-l respecte „cu venerație”.

Prin urmare, „cuvîntul lui Dumnezeu este sigur și puternic”, declara Zwingli și îi apăra în continuare claritatea împotriva celor care susțineau autoritatea Bisericii asupra cuvîntului lui Dumnezeu; nu conținea nici o contradicție. Martin Bucer, în primul capitol al replicii adresate lui Eck, explica faptul că un preot merită să fie ascultat doar dacă „rostește cuvintele lui Dumnezeu”; „orice doctrină”, spunea el cu altă ocazie, „trebuie să vină din Sfintele Scripturi, fără a se adăuga sau șterge ceva”. Iar cînd teologii de la Sorbona își lansau atacurile împotriva lui

Calv. Rom. 14:5 (Parker 294)

Calv. Rom. 14:8 (Parker 295-296)

Oec. Rom. pr. (1526:2r)

Calv. Nec. ref. (CR 34:474)

Vezi *infra*, pp. 263-265

Calv. Astrol. (CR 35:527)
Calv. Harm. ev. Matt. 2:1
(CR 73:81-82)

Calv. Rom. 11:36 (Parker 263)

Calv. West. (CR 37:79)

Calv. Rom. 3:10 (Parker 63)

Rom. 3,10
Calv. Rom. 14:5 (Parker 294)
Calv. Rom. 14:8 (Parker 295-296)

Calv. Rom. 3:4 (Parker 57)

Calv. Ep. du. 1 (Barth-Niesel 1:324-325)

Calv. Rom. ded. (Parker 3)

Zw. Klar. (CR 88:353; 358)

Zw. Art. LXVII. 1 (CR 88:458); Zw. Schl. 1 (CR 89:21-26)

Zw. Wort. (CR 92:853)
Buc. Ec. 1 (Straasbourg 1:239)

1Pt. 4,11

Buc. Regn. Chr. 1.6
(Straasbourg 1:239)

2Tim. 3,16
Calv. *Theol. Par. pr.* (CR
35:5-7)

Urs. *Loc. theol.* 1 (Reuter
1:426-447)

Blng. *Ggn.* 1.A.1 (1551:2)

Blng. *Sum.* 1 (1556:1r-22r)

Conf. *Helv. post.* 1 (Niesel
222-223)

Conf. *Remon.* 1 (1622:1-8)

Conf. *Belg.* 2-7 (Schaff
3:384-389)

Conf. *Helv. pr.* 1 (Müller
101)

Conf. *Tetrap.* 1 (Stupperich
3:42-45)

Vezi *infra*, p. 371-373

O. Ritschl (1908) 1:67

Calvin și a credinței reformată, acesta din urmă își începea replica printr-o afirmare a autorității cuvîntului lui Dumnezeu, citînd pasajul biblic „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu”. Ursinus își deschidea prelegerile despre teologia sistematică tot cu doctrina despre unica autoritate a Scripturii. La fel, cînd Bullinger și-a asumat sarcina de a explica antiteza dintre Biserica reformată și Biserica romano-catolică, a folosit următorul argument: „Întrucît este cuvîntul lui Dumnezeu, Sfînta Scriptură are suficientă autoritate și credibilitate în și prin sine” și nu avea nevoie de autoritatea Bisericii să o stabilească. Același subiect îl trata și în primul capitol din *Summa*. Însă nu doar în scrierile sale particulare atribuia înțieitate autorității și inspirației Bibliei. *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, pe care a redactat-o în numele Bisericilor, începea în același mod, cu invocarea Scripturii și a cuvîntului lui Dumnezeu, și includea celebra explicație: „Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu este cuvîntul lui Dumnezeu”. În ciuda opoziției sale față de calvinismul ortodox în privința altor aspecte, *Confesiunea protestantă* din 1621/1622 se deschidea cu un articol intitulat: „Sfînta Scriptură, autoritatea, desăvîrșirea și claritatea ei”. Deși *Confesiunea belgiană* nu punea chiar în prim-plan autoritatea și inspirația Bibliei, totuși introducea acest subiect în cel de-al doilea articol al său și îl continua pînă la sfîrșitul celui de-al șaptelea articol. În această privință *Confesiunea belgiană* și *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, scrise aproape în același timp, urmau precedentul *Primei Confesiuni helvetice*, precum și pe cel al *Confesiunii tetrapolitane*, pe care orașele protestante o prezentaseră Dietei de la Augsburg în 1530, exact în timp ce luteranii o prezentau pe a lor, și care se baza pe confesiunea luterană; însă *Confesiunea de la Augsburg* a luteranilor nu doar că nu începea, dar nici măcar nu conținea un astfel de articol; la fel se întîmpla și în cazul *Apologiei Confesiunii de la Augsburg*.

Astfel de afirmări ale autorității și inspirației Bibliei care apăreau la teologii reformați și în confesiunile Bisericilor încă erau, în cele mai multe dintre cazuri, departe de o cristalizare definitivă a doctrinei inspirației care avea să devină, în veacul al XVII-lea, o caracteristică a teologilor de mai târziu, și chiar și a unor confesiuni, din rîndul luteranilor precum și din rîndul reformaților. S-a sugerat că „doar într-o singură [confesiune reformată] inspirația este caracterizată drept o dictare a Duhului Sfînt”.

Aceasta era confesiunea redactată de adunarea exilaților reformați din Frankfurt în 1554, a cărei prefață includea afirmația că „singura temelie a acestei credințe este cea a Sfintei Scripturi, pe care profeții și apostolii ne-au transmis-o sub formă scrisă, dictată fiind de Duhul Sfânt”. Calvin îi descria pe profeți drept „vocile Duhului Sfânt”, ale căror scrieri „sînt dictate de Duhul Sfânt”, iar apostolii, spre deosebire de succesorii lor, erau caracterizați drept „copiștii autentici și siguri ai Duhului Sfânt”. Bullinger vorbea despre „Scriptură ca fiind sigură, fără greșală și incontestabilă” și susținea, la fel cum o făcuseră exegeții creștini în general, faptul că, deși pasajul clasic despre inspirație se referea mai degrabă la Vechiul decît la Noul Testament, din care făcea parte, afirmația cuprinzătoare, „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu”, includea și Noul, și Vechiul Testament.

Doctrina cu privire la autoritatea și inspirația Scripturii avea o serie de implicații. De vreme ce Biblia, deși interpretată mai ales de cei care aveau chemarea și pregătirea necesare și care trebuiau prin urmare să știe ebraica și greaca, era considerată drept autoritatea supremă pentru întreaga Biserică, însemna că trebuiau să existe traduceri demne de încredere în limbile vernaculare. O altă implicație a doctrinei era specificarea nu doar a predicatului „insuflată de Dumnezeu”, ci și a subiectului „toată Scriptura”. Bullinger a consacrat mai multe tratate, unul dintre ele adresat lui Henric al VIII-lea și alte două ca replici adresate lui Cochlaeus, chestiunii legate de autoritatea Bisericii de a stabili conținutul canonului biblic. În timp ce Calvin, în *Instituțiile religiei creștine*, spunea că el ar „trece cu prudență peste ceea ce se predică despre puterea de a aproba Scriptura”, hotărîrea celei de a patra sesiuni a Conciliului de la Trident de a stabili canonul strict al Bibliei în așa fel încît acesta să includă cărțile apocrife sau „deuterocanonice” ale Vechiului Testament l-a determinat să ia în discuție această „putere”, în care el susținea „consensul Bisericii primare” de a nu include „la întîmplare” aceste cărți în canonul biblic. Căci, așa cum recunoștea Bullinger în prima dintre predicile care alcătuiau *Decadele* sale, „subiectul și locul [doctrinei autorității biblice] cer acum ca și noi să adunăm și să precizăm acele cărți sfînte care conțin însuși cuvîntul lui Dumnezeu”.

Prin urmare, mărturisirile de credință reformate din veacul al XVI-lea, spre deosebire de cele luterane, prezentau adesea (uneori, dar nu întotdeauna, la început)

Prof. fid. Franc. pr. (Müller 657)
Calv. 2 Tim. 3:16 (CR 80:383)

Calv. *Inst.* (1559) 4.8.9
(Barth-Niesel 5:141)

Blng. *Sum.* 1.2 (1556:5r)
Ioan D. F. o. 4.17 (Kotter 2:209)
2Tim. 3,16

Blng. *Sum.* 1.6 (1556:13v);
Calv. *Rom.* 15:4 (Parker 306)

Conf. Helv. post. 2 (Niesel 224)
Conf. Ung. 4.27 (Müller 411); *Bez. Conf.* 4.27 (*Bez Tract* 1:22); *Syn. Dord. Sess.* 6 (*Act. Syn. Dord.* 1:21)

Vezi vol. 1, p. 130

Blng. *Script. auth.* (1538)

Blng. *Coch.* (1544); Blng. *Antibib.* (1544)

Calv. *Inst.* (1559) 4.9.14
(Barth-Niesel 5:163)

Vezi *infra*, pp. 308-309

Calv. *Ant.* 4 (CR 35:413)

Blng. *Dec.* 1.1 (1552:5r)

2Tim. 3,16
Calv. *Theol. Par. pr.* (CR
35 : 5-7)

Urs. *Loc. theol.* 1 (Reuter
1 : 426-447)

Blng. *Ggn.* 1.A.1 (1551: 2)

Blng. *Sum.* 1 (1556:1r-22r)

Conf. *Helv. post.* 1 (Niesel
222-223)

Conf. *Remon.* 1 (1622:1-8)

Conf. *Belg.* 2-7 (Schaff
3:384-389)

Conf. *Helv. pr.* 1 (Müller
101)

Conf. *Tetrap.* 1 (Stupperich
3:42-45)

Vezi *infra*, p. 371-373

O. Ritschl (1908) 1: 67

Calvin și a credinței reformate, acesta din urmă își începea replica printr-o afirmare a autorității cuvîntului lui Dumnezeu, citînd pasajul biblic „Toată Scriptura este însoțită de Dumnezeu”. Ursinus își deschidea prelegerile despre teologia sistematică tot cu doctrina despre unica autoritate a Scripturii. La fel, cînd Bullinger și-a asumat sarcina de a explica antiteza dintre Biserica reformată și Biserica romano-catolică, a folosit următorul argument : „Întrucît este cuvîntul lui Dumnezeu, Sfînta Scriptură are suficientă autoritate și credibilitate în și prin sine” și nu avea nevoie de autoritatea Bisericii să o stabilească. Același subiect îl trata și în primul capitol din *Summa*. Însă nu doar în scrierile sale particulare atribuia întîietate autorității și inspirației Bibliei. *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, pe care a redactat-o în numele Bisericilor, începea în același mod, cu invocarea Scripturii și a cuvîntului lui Dumnezeu, și includea celebra explicație : „Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu este cuvîntul lui Dumnezeu”. În ciuda opoziției sale față de calvinismul ortodox în privința altor aspecte, *Confesiunea protestantă* din 1621/1622 se deschidea cu un articol intitulat : „Sfînta Scriptură, autoritatea, desăvîrșirea și claritatea ei”. Deși *Confesiunea belgiană* nu punea chiar în prim-plan autoritatea și inspirația Bibliei, totuși introducea acest subiect în cel de-al doilea articol al său și îl continua pînă la sfîrșitul celui de-al șaptelea articol. În această privință *Confesiunea belgiană* și *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, scrise aproape în același timp, urmau precedentul *Primei Confesiuni helvetice*, precum și pe cel al *Confesiunii tetrapolitane*, pe care orașele protestante o prezentaseră Dietei de la Augsburg în 1530, exact în timp ce luteranii o prezentau pe a lor, și care se baza pe confesiunea luterană ; însă *Confesiunea de la Augsburg* a luteranilor nu doar că nu începea, dar nici măcar nu conținea un astfel de articol ; la fel se întîmpla și în cazul *Apologiei Confesiunii de la Augsburg*.

Astfel de afirmări ale autorității și inspirației Bibliei care apăreau la teologii reformați și în confesiunile Bisericilor încă erau, în cele mai multe dintre cazuri, departe de o cristalizare definitivă a doctrinei inspirației care avea să devină, în veacul al XVII-lea, o caracteristică a teologilor de mai târziu, și chiar și a unor confesiuni, din rîndul luteranilor precum și din rîndul reformaților. S-a sugerat că „doar într-o singură [confesiune reformată] inspirația este caracterizată drept o dictare a Duhului Sfînt”.

Aceasta era confesiunea redactată de adunarea exilaților reformați din Frankfurt în 1554, a cărei prefață includea afirmația că „singura temelie a acestei credințe este cea a Sfintei Scripturi, pe care profeții și apostolii ne-au transmis-o sub formă scrisă, dictată fiind de Duhul Sfânt”. Calvin îi descria pe profeți drept „vocile Duhului Sfânt”, ale căror scrieri „sînt dictate de Duhul Sfânt”, iar apostolii, spre deosebire de succesorii lor, erau caracterizați drept „copiștii autentici și siguri ai Duhului Sfânt”. Bullinger vorbea despre „Scriptură ca fiind sigură, fără greșală și incontestabilă” și susținea, la fel cum o făcuseră exegeții creștini în general, faptul că, deși pasajul clasic despre inspirație se referea mai degrabă la Vechiul decît la Noul Testament, din care făcea parte, afirmația cuprinzătoare, „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu”, includea și Noul, și Vechiul Testament.

Doctrina cu privire la autoritatea și inspirația Scripturii avea o serie de implicații. De vreme ce Biblia, deși interpretată mai ales de cei care aveau chemarea și pregătirea necesare și care trebuiau prin urmare să știe ebraica și greaca, era considerată drept autoritatea supremă pentru întreaga Biserică, însemna că trebuiau să existe traduceri demne de încredere în limbile vernaculare. O altă implicație a doctrinei era specificarea nu doar a predicatului „insuflat de Dumnezeu”, ci și a subiectului „toată Scriptura”. Bullinger a consacrat mai multe tratate, unul dintre ele adresat lui Henric al VIII-lea și alte două ca replici adresate lui Cochlaeus, chestiunii legate de autoritatea Bisericii de a stabili conținutul canonului biblic. În timp ce Calvin, în *Instituțiile religiei creștine*, spunea că el ar „trece cu prudență peste ceea ce se predică despre puterea de a aproba Scriptura”, hotărîrea celei de a patra sesiuni a Conciliului de la Trident de a stabili canonul strict al Bibliei în așa fel încît acesta să includă cărțile apocrife sau „deuterocanonice” ale Vechiului Testament l-a determinat să ia în discuție această „putere”, în care el susținea „consensul Bisericii primare” de a nu include „la întîmplare” aceste cărți în canonul biblic. Căci, așa cum recunoștea Bullinger în prima dintre predicile care alcătuiau *Decadele* sale, „subiectul și locul [doctrinei autorității biblice] cer acum ca și noi să adunăm și să precizăm acele cărți sfînte care conțin însuși cuvîntul lui Dumnezeu”.

Prin urmare, mărturisirile de credință reformate din veacul al XVI-lea, spre deosebire de cele luterane, prezentau adesea (uneori, dar nu întotdeauna, la început)

Prof. fid. Franc. pr. (Müller 657)
Calv. 2 *Tim.* 3:16 (CR 80:383)

Calv. *Inst.* (1559) 4.8.9
(Barth-Niesel 5:141)

Blng. *Sum.* 1.2 (1556:5r)
Ioan D. F. a. 4.17 (Kotter 2:209)
2*Tim.* 3.16

Blng. *Sum.* 1.6 (1556:13v);
Calv. *Rom.* 15:4 (Parker 306)

Conf. Helv. post. 2 (Niesel 224)
Conf. Ung. 4.27 (Müller 411); *Bez. Conf.* 4.27 (*Bez Tract* 1:22); *Syn. Dord. Sess.* 6 (*Act. Syn. Dord.* 1:21)

Vezi vol. 1, p. 130

Blng. *Script. auth.* (1538)

Blng. *Coch.* (1544); Blng. *Antibib.* (1544)

Calv. *Inst.* (1559) 4.9.14
(Barth-Niesel 5:163)

Vezi *infra*, pp. 308-309

Calv. *Ant.* 4 (CR 35:413)

Blng. *Dec.* 1.1 (1552:5r)

Bek. Zür. (Müller 155);
Conf. Gall. 3 (Müller 222);
Conf. Belg. 4 (Schaff
 3:385-386)

West. Conf. 1.2 (Müller
 543-544)

West. Conf. 1.3 (Müller 544)

Art. XXXIX.6 (Schaff
 3:490-491)

Luth. Wr. Apoc. (WA DB
 2:547)

Greenslade (1963) 169

Syn. Dord. Sess. 10 (*Act.*
Syn. Dord. 1:24)

1Tim. 3,15

Calv. Scand. (Barth-Niesel
 2:234-235)

Blng. Sum. 1.5 (1556:10r);
Rog. Cath. Doct. 19.4 (*PS*
 40:173)
Conf. Helv. post. 1 (Niesel
 223)

lista cărților care aparțineau canonului; iar *Confesiunea de la Westminster* din secolul al XVII-lea, rezumînd confesiunile anterioare, introducea lista cu următoarea formulă: „Sub numele de Sfînta Scriptură sau cuvîntul scris al lui Dumnezeu sînt cuprinse acum toate cărțile Vechiului și Noului Testament, care sînt acestea” și încheia cu formula, care avea la bază pasaje precum 2 Timotei 3,16: „Toate care sînt date prin insuflarea lui Dumnezeu, să fie regula credinței și a vieții”. Prin contrast, „cărțile numite de obicei apocrife” nu erau insuflate, nu își aveau locul în canonul biblic și nu trebuiau folosite în mod diferit față de „alte scrieri omenesti”. *Cele treizeci și nouă de articole* ale Bisericii Angliei le trataseră cu mai multă indulgență, considerîndu-le cărți pe care „Biserica le citește ca model de viață și pildă de comportament”, iar nu „pentru a stabili vreo doctrină”. În mod similar, Luther vorbea despre ele ca fiind „de folos să fie citite”, dar fără a fi puse pe același plan cu adevăratele cărți canonice. Aceste diferențe de atitudine erau reflectate chiar în edițiile Bibliei; căci „cei mai mulți protestanți (în special calvini) nu erau de acord cu includerea cărților apocrife, care lipsesc adesea din exemplarele existente ale Bibliilor de la Geneva [versiunea engleză din 1560], mai ales cele tipărite în Olanda”, iar „în epoca modernă Biblia în limba engleză a fost publicată mai mult fără, decît cu aceste cărți apocrife”. La Sinodul de la Dort se preciza că, dacă erau incluse cărțile apocrife, deosebirea dintre ele și cărțile canonice trebuia clar indicată printr-un tipar special și o paginară diferită.

Criteriile pentru canonul biblic și jurisdicția Bisericii sau a conciliului de a le aplica pentru a stabili (sau, așa cum preferau să spună protestanții, pentru a recunoaște) care cărți aparțineau canonului, se înscriau în tema generală a relației dintre Biserică și Scriptură ca autorități. „Diferența dintre noi și papistași” era, potrivit lui Calvin, aceea „că ei nu cred că Biserica poate fi «stîlp și temelie a adevărului» dacă nu prevalează în fața cuvîntului lui Dumnezeu. Noi, pe de altă parte, mărturisim că tocmai fiindcă Biserica ascultă smerită cuvîntul lui Dumnezeu, adevărul este păstrat de către ea și transmis altora din mîna ei”. În perioada de la Adam la Moise, cînd nu existau cărți scrise, se putea spune că „de la Biserică vine cuvîntul lui Dumnezeu”, indiferent dacă era scris ori rostit, de vreme ce „propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu este cuvîntul lui Dumnezeu”. Biserica a fost dintotdeauna adunarea adevăraților credincioși, dar adevărata credință nu

Blngr. Ver. 2 (1578:5v)

Laas. Hos. 2.5 (Kuyper
1:428)

In. 16,12

Zw. Speis. (CR 88: 135)

2Tim. 3,16

Blngr. Perf. (1551:35-38)

Blngr. Assert. orth.
(1534:12r; 13r)

Blngr. Sum. 1.8 (1556:18r)
Blngr. Sum. 1.10
(1556:20v-21r)

Cipr. Ep. 74.9 (CSEL 3: 806)
Blngr. Or. err. miss. 3
(1528: A7r-A7v); Blngr. Dec.
5.9 (1552: 362r); Calv.
Admon. Paul. III.22 (CR
35:268); Calv. Scand.
(Barth-Niesel 2:233)
Calv. Nec. ref. (CR 34:523)

Buc. Ep. apol. (Straasbourg
1: 117)

Zw. Apol. Arch. 31 (CR
88:290)

Calv. Scand. (Barth-Niesel
2: 231-232); Calv. Nec. ref.
(CR 34:497)

Vezi *supra*, pp. 240-241

Calv. West. 3 (CR 3:207);
Calv. Rom. 1:2 (Parker 13)

Apud Disp. Zof. 1; 11
(1532:6v-7v; 135r)

Vezi *infra*, pp. 349-350

Blngr. Sum. 1.10 (1556:19r)

se întemeia pe nimic omenesc, nici măcar pe Biserică și pe tradițiile ei, ci numai pe cuvîntul limpede al lui Dumnezeu. Era o contradicție să se afirme că Scripturile sînt desăvîrșite în privința adevărului și nu conțin nici o eroare, pentru ca apoi să se susțină că „doctrina cuvîntului lui Dumnezeu din ele trebuie căutată și adunată nu din sensul lor unanim, ci dintr-un fel de simț și consens al Bisericii”. Cînd Hristos le mărturisea ucenicilor că încă mai avea multe a le spune, el nu promitea Bisericii alte revelații după Noul Testament, așa cum susțineau apărătorii tradiției, ci se referea la conținutul cuvîntului său adresat lor. Revelația lui Hristos era completă și desăvîrșită, iar profeții și apostolii o depozitaseră în întregime în cărțile Scripturii, „care pe bună dreptate sînt considerate a fi insuflăte de Duhul Sfînt și pe care cu adevărat le numim «sfînte» și «autentice»”.

Părinții Bisericii învinseseră erezia invocînd autoritatea Scripturii, așa încît loialitatea față de ei cerea supunerea față de aceeași autoritate, cu care nu doreau să fie identificate propriile lor scrieri. Expresia lui Ciprian, „Un obicei fără adevăr nu este altceva decît o veche eroare”, avea să devină o modalitate potrivită de a sugera că adevărul lui Dumnezeu din Scriptură prelua în fața obiceiurilor Bisericii, oricît de vechi ar fi ele. Cei ce erau „părăsiți de cuvîntul lui Dumnezeu” „căutau ajutor în vechime”, însă vechimea autentică era cel mai adesea de partea reformatilor, în vreme ce adversarii lor etichetau drept „vechi” acele tradiții pe care „le-a născocit lăcomia recentă a unora”. Cînd vechimea ecleziastică nu venea în ajutorul reformatilor, ca în cazul celibatului, cea mai venerabilă dintre toate era autoritatea apostolică a Scripturii. Cînd, pe de altă parte, vechimea se afla de partea lor, așa cum considerau că se întîmpla în cazul prezenței reale, în polemica pe care o purtau cu luteranii și romano-catolicii, reformații se apărau împotriva acuzației de noutate doctrinară declarînd „că astăzi noi nu propovăduim nimic altceva decît ce era acceptat atunci fără nici o discuție”. Reformații radicali susțineau că respectă cu mai multă consecvență unica autoritate a Scripturii, pe care teoretic o aveau în comun cu învățătorii luterani și reformați. Împotriva lor (și în același timp dacă era posibil, împotriva altor adversari) reformații apărau vechimea ortodoxă, inclusiv conceptul de *homoeousios* din Crezul de la Niceea. Însă ideea unei tradiții nonscripturale era lipsită de temei, iar „tradiția apostolică” autentică era cea întruchipată de

Blng. *Conc.* 1.17
(1561:70r); Blng. *Sum.* 6.2
(1556:89r)
Blng. *Conc.* 1.5 (1561:16v)

Blng. *Dec.* 1.1 (1552:1r)

Calv. *Rom.* 14:4 (Parker
293)

Calv. *Rom.* 10:5 (Parker
224)

Las. *Hos.* 2.5 (Kuyper
1:421)

Zw. *Schl.* 5 (CR 89:32)

Zw. *Prov.* (Schuler-Schultess
4:102-105)

Zw. *Schl.* 19:22 (CR
89:159-160; 232-233); Zw.
Ger. (CR 89:481); Zw. *Ver.*
fals. rel. 9 (CR 90:707)

Zw. *Gen.* 12:1 (CR
100:67-68)

Crezul apostolilor. Nu tot ce a spus ori a făcut Hristos era conținut în Scriptură, ci numai ce era necesar.

Deoarece, așa cum spunea Bullinger, „cuvîntul lui Dumnezeu” însemna „limba lui Dumnezeu, revelația voinței lui Dumnezeu”, ascultarea cuvîntului lui Dumnezeu însemna supunerea față de voința sa dezvăluită în lege. Există în Scriptură o legătură permanentă între afirmațiile despre puterea lui Dumnezeu și cele despre voia Lui, iar pentru a înțelege cum se cuvine ceea ce voia să spună Scriptura prin „lege” era esențial să se observe că termenul era folosit cu dublu sens: pentru a descrie porunci, răsplăți și pedepse; dar și pentru a identifica „doctrina universală făcută cunoscută de către Moise”. În prima dintre accepțiuni, legea era cea de sub robia căreia i-a eliberat Hristos pe păcătoși și față de care evanghelia se afla în contrast sau chiar în opoziție; era o „denaturare răutăcioasă” să se considere „întreaga doctrină a cuvîntului lui Dumnezeu” drept lege sau să se spună „că evanghelia este o lege”. Însă în cea de-a doua accepțiune, legea era o „doctrină universală”, permanent valabilă, pe care venirea lui Hristos a confirmat-o și a întărit-o și care se afla în perfectă armonie cu evanghelia, atît ca o premisă, cît și ca o consecință a ei, de vreme ce împreună, legea și evanghelia, reprezentau conținutul cuvîntului și al voii lui Dumnezeu. Această interpretare a legii lui Dumnezeu și a relației ei cu evanghelia era o altă manifestare a afinității și a divergenței simultane dintre versiunea reformată și cea luterană a credinței protestante, deși nici afinitatea și nici divergența nu figurau cu atîta pregnanță în polemicile dintre cele două Biserici ca în cazul unor doctrine precum Euharistia și predestinarea.

Totuși polemicile nu au ignorat cu desăvîrșire acest subiect. Unul dintre primele documente ale acestei dispute, tratatul lui Zwingli *Despre providența lui Dumnezeu* din 1530, se concentra mai ales asupra criticii la adresa lui Luther în legătură cu „folosirea preponderentă a legii”. Potrivit lui Zwingli, legea era, în esență, „caracterul, voința și natura lui Dumnezeu”, dată spre a ne învăța că scopul vieții este cunoașterea lui Dumnezeu și comuniunea cu El. Existau „anumiți oameni” (o referire clară la Luther) care „nu au vorbit despre lege suficient de circumspect”, fiindcă ei și-au concentrat atenția exclusiv asupra legii care „îngrozește, osîndește și condamnă”. Dimpotrivă, „legea, în realitate, nu face cîtuși de puțin acest lucru, ci dezvăluie voia și intenția lui Dumnezeu”. Cu toate că

Zw. Ver. fals. rel. 7 (CR 90:691); Zw. Val. Comp. (CR 91:64-66)

Zw. Schl. 16 (CR 89:79)

Zw. Schl. 22 (CR 89:232)

Zw. Ger. (CR 89:496)

Blng. Dec. 3.8 (1552:139v-140v)

Blng. Dec. 3.8 (1552:137v)

Blng. Dec. 3.8 (1552:136r); Bez. Conf. 4.24 (Bez Tract 1:20)

Calv. Conc. acad. (Barth-Niesel 1:5); Urs. Expl. Cat. 19.3 (Reuter 1:103)
Calv. Rom. 10:8 (Parker 228)

Calv. Rom. 10:5 (Parker 224-225)

Calv. Rom. 5:20 (Parker 118)

Calv. Rom. 2:14-15 (Parker 45-46)

Calv. Rom. 7:3 (Parker 138)

Calv. Rom. 10:5 (Parker 224)

Zw. Schl. 16 (CR 89:82)

Mat. 11,29-30

definea evanghelja drept mesajul, prezent deja în Vechiul Testament, potrivit căruia „în Hristos păcatele sînt iertate”, mai spunea de asemenea: „Numesc evanghelie tot ceea ce Dumnezeu le revelează și le cere oamenilor”; și încheia: „Aceasta pune capăt disputei cu privire la lege și evanghelie”. „Legea”, spunea mai târziu în aceeași lucrare, „este o evanghelie pentru omul care îl cinstește pe Dumnezeu”. Hristos nu numai că a împlinit legea, dar a și reînnoit-o. Nici pentru Bullinger, nu era „nimic schimbat” în Decalog odată cu venirea lui Hristos, după cum se putea vedea din felul cum „l-a introdus în Evanghelie”. Întrucît „legea lui Dumnezeu conține doctrina perfectă atît despre credința în Dumnezeu cît și despre toate faptele bune”, legea avea ca scop instruirea celor care fuseseră îndreptățiți prin credință, să le spună ce să urmeze și ce să evite.

Totuși, potrivit lui Bullinger, acesta era al doilea rol al legii, căci el considera „funcția principală și adecvată a legii” ca fiind aceea de a-i convinge pe păcătoși de vina lor și a le arăta că sînt „copiii morții”. În prima dintre lucrările sale cunoscute, Calvin făcea și el distincția între lege și evanghelie într-un mod care amintea de Luther: legea porunea, amenința și îndemna, dar nu promitea bunătatea lui Dumnezeu; evanghelia nu îndemna, nu constrîngea, ci propovăduia bunătatea absolută a lui Dumnezeu. Asemenea lui Luther, și el interpreta Epistola către Romani ca pe o dovadă a acestei „antiteze” între lege și evanghelie, între Moise și Hristos. Însă el nu considera acuzațiile legii împotriva păcatelor ca fiind „unica funcție și întrebuintare a legii, ci doar o parte a ei”. Un anumit fel de lege era universal pentru întregul neam omenesc, așa cum demonstra mărturia unui păgîn precum Cicero. Era greșit chiar și să ne închipuim că a existat o abrogare a legii, susținea Calvin în ultima ediție a *Comentariilor la Epistola către Romani*, dat fiind că Cele Zece Porunci au fost date de Dumnezeu pentru veșnicie. Atunci era evident că în Epistola către Romani apostolul Pavel folosea termenul „lege” cu două sensuri distincte, uneori pentru a se referi la întreaga revelație divină și alteori pentru a se referi doar la ceea ce conținea porunci, răsplăți și pedepse. Așa cum remarcase Zwingli, se putea spune că „Hristos este legea”, dar și că „Hristos este sfîrșitul legii”. Legea putea fi numită „jug” în două sensuri: cînd condiția mîntuirii era supunerea totală, atunci era un jug de nesuportat și trebuia înlocuită cu evanghelia; dar cînd „pune frîu poftelor

trupului și oferă un model de viață trăită în virtute și în dreptate, este bine pentru fiii lui Dumnezeu să ia acest jug asupra lor”, așa cum dovedeau cuvintele lui Hristos despre „jugul” său.

În al doilea sens, legea avea caracter obligatoriu și permanent, „fiindcă voia lui Dumnezeu dănuie pe vecie”. Când *Catehismul de la Heidelberg* vorbea despre noua viață a credinciosului creștin care „se bucura să trăiască potrivit voii lui Dumnezeu prin toate faptele bune” și definea aceste fapte ca fiind „cele făcute doar din credință adevărată, potrivit legii lui Dumnezeu” așa cum era ea dată în Cele Zece Porunci, aceasta era o expresie pedagogică a accentului pe care îl puneau reformații pe faptul că „supunerea datorată lui Dumnezeu” trebuia să fie o supunere față de cuvîntul și voia lui Dumnezeu și că „de departe cea mai importantă întrebuintare a legii în rîndul credincioșilor înșiși” era cea văzută ca „singura normă și unica regulă a tuturor faptelor bune”. Aceași insistență era reflectată în *Tipicul creștin de la Zürich* din 1535 și în *Tipul de rugăciuni* a lui Calvin din 1545, ambele conținînd Cele Zece Porunci drept răspuns liturgic. Totuși, chiar și Luther inclusera Cele Zece Porunci în ambele catehisme ale sale, prezentîndu-le drept normă de viață creștină și nu doar drept un îndemn la pocăință; și de asemenea versificase Decalogul și îl pusese pe muzică, deși nu ca parte obligatorie a liturghiei. Astfel, diferența dintre doctrina luterană și cea reformată în ceea ce privește folosirea legii nu este la fel de ușor de definit pentru cercetarea istorică precum era pentru polemicile confesionale, în care luteranii îi acuzau pe calvini de „legalism”, iar calvinii susțineau că antinomianismul unora dintre discipolii lui Luther era deja implicit în gîndirea acestuia.

O ilustrare generală a diferenței este reprezentată de rolul atribuit disciplinei bisericești în ecleziologiile celor două grupări. Calvin (și alături de el Ursinus, autorul *Catehismului de la Heidelberg*) identifica „trei lucruri pe care se întemeia siguranța Bisericii, și anume, doctrina, disciplina și tainele”, cu toate că în *Instituțiile religiei creștine* el nu considera disciplina unul dintre „atributele” definitorii ale Bisericii; aceeași părere o exprima și Bullinger atît în scrierile sale particulare, cît și în confesiunile la care contribuise. Bucer lăuda Bisericile reformate ale Ungariei, fiindcă „acceptaseră disciplina lui Hristos pe lîngă doctrina Lui pură”, și punea „disciplina Bisericii” alături de propovăduirea cuvîntului și de administrarea

Calv. *Act.* 15: 10 (CR 76: 350)
Calv. *Harm. ev. Matt.* 11: 29-30 (CR 73: 321-322)

Calv. *Rom.* 7: 3 (Parker 138)

Cat. *Heid.* 3.90-92 (Niesel 171-172)

Urs. *Expl. Cat.* 91.5 (Reuter 1: 317)

Bez. *Ep. theol.* 20 (1575: 124)

Ord. *Zür.* (CR 91: 699-800)
Calv. *Form. pr.* (Barth-Niesel 2: 19)

Vezi *supra*, p. 213

Luth. *Ld.* 10 (WA 35: 426-428)

Vezi *supra*, pp. 213-215

Urs. *Expl. Cat.* 2.54.3; 2.85.2 (Reuter 1: 209-210; 295-297)

Calv. *Sad.* (Barth-Niesel 1: 467)

Calv. *Inst.* (1559) 4.1.9 (Barth-Niesel 5: 13)
Blng. *Dec.* 5.1 (1552: 274r)
Conf. *Helv. pr.* 14 (Müller 104); *Conf. Helv. post.* 17 (Niesel 251)

Buc. *Regn. Chr.* 1.4 (Strasbourg 15: 42)

Buc. *Regn. Chr.* 1.8; 2.12
(Strasbourg 15:70; 122)
Bez. *Ep. theol.* 74
(1575:307)
Bez. *Ep. theol.* 24
(1575:145)
Conf. *Remon.* 22.10; 24
(1622:69-70; 73-76)
Conf. *Scot.* 18; 25 (Niesel
102; 114); Conf. *Belg.* 29
(Schaff 3:419-421); Conf.
Ung. 7 (Müller 428-429);
Prof. fid. Franc. 4 (Müller
664-665)

Conf. *Boh.* (1535) 8
(Niemeyer 797)

Conf. *Boh.* (1575) 11
(Niemeyer 836)

Blng. *Sum.* 4.4 (1556:52v);
Calv. *West.* 2 (CR 37:103)

Ex. 20.4

Cat. *Gen.* 143 (Niesel 17);
Cat. *Heid.* 92; 96 (Niesel
171-173)
Aug. *Hept.* 2.71 (PL
34:620-621)
Luth. *Kl. Kat.* 1.1 (Bek.
507-508)
Calv. *Inst.* (1539) 3 (CR
29:379); *Urs. Expl. Cat.*
3.93 (Reuter 1:326); *Chem.*
Loc. 12 (1604-III:74)
Urs. Apol. Cat. 8 (Reuter
2:33); *Urs. Loc. theol.* 9.4
(Reuter 1:681-682)
Calv. *Theol. Par.* 16 (CR
35:27); Bez. *ap. Coll. Mont.*
Bell. 9 (1588:393; 401);
Episc. *Inst.* 3.1.3
(1678-I:131)
Calv. *Nec. ref.* (CR 34:462);
Episc. *Wad.* 2.2
(1678-II:133-136)

Blng. *Or. err. miss.* 4

(1528:C5r-C5v)

Blng. *Assert. orth.*
(1534:13v)

Conf. *Helv. post.* 4 (Niesel
226-227); *Zw. Ver. fals. rel.*
29 (CR 90:900-906)

Vezi vol. 2, pp. 144-160

tainelor ca pe o a „treia” poruncă. Beza folosea un limbaj aproape identic atunci când îl elogia pe John Knox, însă nu considera respectarea poruncilor drept un semn al Bisericii văzute. Însă mai multe confesiuni reformate, printre care și *Confesiunea protestatară* redactată ca răspuns la calvinismul Sinodului de la Dort, includeau ceea ce *Confesiunea scoțiană* numea „disciplină ecleziastică, administrată cum se cuvine, așa cum spune cuvîntul lui Dumnezeu”, aceasta fiind a treia caracteristică. În ceea ce privește tranziția Unității Husite a Fraților Boemi dinspre orientarea luterană a *Confesiunii* lor, din 1535, spre inspirația calvină a *Confesiunii* din 1575 este relevant faptul că pentru cea dintîi fusese nevoie de practica disciplinei și a excomunicării, însă fără să o considere o trăsătură necesară a Bisericii, în schimb cea de-a doua *Confesiune* considera această disciplină, alături de propovăduirea cuvîntului și administrarea tainelor, drept una dintre „trăsăturile sigure și infailibile ale sfintei Biserici”.

S-a manifestat de asemenea o diferență între calvini și luterani în ceea ce privește aplicarea anumitor porunci ale Decalogului. În cadrul polemicilor pînă și numerotarea Celor Zece Porunci a devenit o problemă controversată, întrucît catehismele reformate prezentau interdicția de a face chip cioplit ca fiind a doua poruncă, și nu doar ca pe o completare a primei porunci, așa cum procedau luteranii și romano-catolicii în catehismele lor, urmînd doctrina lui Augustin; ambele părți recunoșteau totuși faptul că această chestiune nu avea foarte mare însemnătate. Însă anomalia care făcea ca iconoclaștii calvini să invoce autoritatea iconodulilor ortodocși răsăriteni în privința numerotării poruncilor sugerează că problema reală o reprezentau semnificația și aplicabilitatea, nu numerotarea poruncilor. Atît calvinii, cît și arminienii subliniau faptul că Biserica primară luase o hotărîre împotriva folosirii icoanelor în biserici și considerau că cei care condamnau idolatria, dar aprobau cultul icoanelor dădeau dovadă de ingeniozitate sofistică. Cu toate că Bullinger afirma, într-o comparație pe care o făcea între Răsărit și Apus în privința liturghiei, faptul că Bisericile răsăritene erau „mai puțin înclinate către superstiții” decît cele apusene, el cunoștea istoria controverselor iconoclaste; iar în *Cea de-a doua Confesiune helvetică* pe care a redactat-o menționa „idolii sau imaginile lui Hristos și ale sfinților” într-un articol special, în care argumentele principale ale apărătorilor bizantini ai imaginilor erau respinse, pe scurt, dar cu fermitate. Acesta

era, cel puțin în parte, un atac la adresa atitudinii mai tolerante a lui Luther față de păstrarea icoanelor. Într-o scurtă lucrare intitulată *Tratat despre cultul icoanelor*, episcopul Nicholas Ridley, declarînd că „nu a existat niciodată ceva care să provoace mai multe disensiuni sau să facă mai mult rău Bisericii decît controversa pe marginea imaginilor” din epoca iconoclasmului, rezuma interpretarea calvină a celei de-a doua porunci: „Dacă în virtutea celei de-a doua porunci, imaginile nu erau îngăduite în templul evreilor, atunci în virtutea aceleiași porunci nu pot fi îngăduite nici în bisericile creștinilor”. Sau, așa cum își exprima Theodore Beza dezaprobarea fermă față de practica luterană: „Nădejdea noastră stă în adevărata cruce a Domnului nostru Iisus Hristos, nu în imaginea ei. De aceea trebuie să recunosc că detest din toată inima imaginea crucifixului... [și] nu o pot suporta”.

Diferența cea mai pregnantă dintre concepțiile luterane și cele calvine în privința supunerii față de cuvîntul și voia lui Dumnezeu se regăsea totuși în afara sferei dogmei Bisericii, în ceea ce a fost numit, făcînd referire la Bucer, „hristocrația” sa: întrebarea dacă și cum avea să fie respectată în sfera politică și socială legea lui Dumnezeu revelată în Biblie și deosebită de legea naturală accesibilă prin rațiune. Această diferență, combinată cu doctrina reformată a legămîntului și aplicată la viața popoarelor, avea să capete o semnificație istorică profundă, căci a afectat în mod decisiv evoluția politică și socială a țărilor care s-au aflat sub influența propovăduitorilor calvini.

Voința veșnică a lui Dumnezeu, ascunsă și revelată

Totuși, era evident din Scriptură precum și din experiența Bisericii, trecută și prezentă, faptul că cei care aveau să răspundă cu o astfel de „supunere plină de credință” la proclamarea cuvîntului lui Dumnezeu nu aveau să depășească niciodată statutul de minoritate, iar majoritatea neamului omenesc nici nu va avea vreodată posibilitatea să refuze cuvîntul. De aceea, cea mai „îngrozitoare” (*horribile*) implicație a concepției reformate cu privire la supunerea față de cuvîntul și voia lui Dumnezeu – cea asupra căreia adversarii ei, în ciuda divergenței de opinii în alte privințe, își concentră cel mai adesea atenția în polemicele lor – era doctrina calvină a dublei predestinări.

Zw. Wort, (CR 92:821-824)

Rdly. Imag. 3 (PS 39:94)

Rdly. Imag. 1 (PS 39:84)

Bez. apud Coll. Mont. Bell. 9
(1588:418)

Pauck (1928) 65

Calv. Inst. (1539) 8 (CR 29:88); Calv. Occ. prov. 13-14 (CR 37:314)
Calv. Inst. (1559) 3.23.7
(Barth-Niesel 4:401)

Cont. Praed. (CCath. 7:63);
Form. Conc. Ep. 11.19 (Bek. 821); Cast. Occ. prov. pr. (CR 37:273); Milt. Par. L. 3.114-134

Calv. *Inst.* (1536) 1
(Barth-Niesel 1: 63)
Calv. *Inst.* (1536) 2.4
(Barth-Niesel 1: 87)

Cat. *Heid.* 54 (Niesel 162)

Urs. *Expl. Cat.* 54.6 (Reuter
1: 211-212)

Art. XXXIX. 17 (Schaff
3: 497-499)

Bingr. *Dec.* 4.4
(1552: 217r-219r)

Calv. *West.* 2 (CR
37: 118-119)

Bez. *Coll. Mont. Bell.*
(1588: 329-362)

Toss. *Praed.* 1; 2; 6
(1609: 6; 12; 39)

Vezi *supra*, pp. 182-184

Prima ediție a *Instituțiilor* lui Jean Calvin din 1536 făcea referire la alegerea întru Hristos înainte de crearea lumii, alături de mîntuire și împăcare, ca fiind temelia „construcției doctrinei creștine”. Această ediție a *Instituțiilor* (și apoi *Catehismul de la Heidelberg*) trata problema predestinării în relație cu clarificarea definiției Bisericii ca „popor al aleșilor lui Dumnezeu”, cu toate că Ursinus vorbea despre *Catehismul de la Heidelberg* explicînd că „diferența [dintre aleși și osîndiți] avea drept cauză eficiență alegerea lui Dumnezeu”, pe care o considera atît alegere, cît și osîndire; totuși în *Instituțiile religiei creștine* din 1536 (și apoi în *Cele treizeci și nouă de articole ale Bisericii Angliei*) nu se făcea nici o referire explicită la ideea unei predestinări la osîndă. În mod similar, din cele cincizeci de predici adunate în 1552 în *Decadele* lui Heinrich Bullinger, doar o jumătate dintr-o predică era dedicată predestinării, în contextul doctrinelor despre creație și providență. Cu fiecare ediție a *Instituțiilor* lui Calvin, spațiul dedicat predestinării se lărgea, ca în cazul abordării problemei „osîndiților”, cei pe care Dumnezeu i-a predestinat la osîndă. Totuși, în 1556, cînd acest proces mersese deja destul de departe (punctul culminant avea să vină în 1559, cu ediția finală a *Instituțiilor*), Calvin respingea cu indignare acuzația potrivit căreia concepția lui despre certitudinea mîntuirii ar fi avut drept punct de pornire predestinarea.

În această privință, ca și în altele, Calvin și calvinismul se doreau a fi apărătorii doctrinei adevăratului Luther împotriva deformărilor la care era supusă doctrina sa de către discipolii lui de mai târziu. Spre exemplu, după ce teologii reformați și luterani s-au reunit în cadrul unui colocviu la Montbéliard în martie 1586, Theodore Beza a folosit lucrarea lui Luther, *Sclavia voinței*, ca sprijin pentru replica sa în disputa pe tema predestinării. La fel, în contradicție cu „autorii *Confesiunii de la Augsburg*”, care voiau să evite subiectul, Daniel Tossanus îi invoca drept autorități în domeniu pe Augustin, împotriva pelagienilor, și pe Luther împotriva lui Erasmus. Mai ales în cadrul controverselor cu Erasmus, Luther își îngăduise afirmarea suveranității harului divin sub forma unei teorii a dublei predestinări, fără a afirma însă în mod direct tot ceea ce era implicit într-o astfel de teorie. La scurt timp după controversă, unul dintre cei mai apropiați colegi ai săi invoca afirmația lui Hristos potrivit căreia Dumnezeu „a ascuns aceste lucruri de cei înțelepți și pricepuți”, citînd

Mat. 11,25-26

Bgn. Chr. gl. (1527 : 173-174)

Mel. Loc. (1535) (CR
21 : 452)

Calv. Inst. (1539) 8 (CR
29 : 863)
Calv. Occ. prov. 7 (CR
37 : 302-304); Calv. Rom.
8 : 33 (Parker 187)
Calv. Occ. prov. 1 (CR
37 : 289)
Calv. Rom. 11 : 34 (Parker
262)
Calv. Rom. 8 : 33 (Parker
187)
Calv. Inst. (1539) 8 (CR
29 : 862)

Calv. Occ. prov. 7; 11 (CR
37 : 302; 310)

Fapte 2,23

Calv. Act. 2 : 23 (CR
76 : 38-40)

Fapte 4,28
Calv. Occ. prov. 4 (CR
37 : 301); Calv. Inst. (1559)
1.18.1 (Barth-Niesel 3 : 220);
Urs. Loc. theol. 6.2 (Reuter
1 : 572); Bez. Cast. 2 (Bez
Tract 1 : 359-360)
Calv. Inst. (1559) 3.22.6
(Barth-Niesel 4 : 386)

Calv. Inst. (1539) 8 (CR
29 : 864-865); Blngr. Dec. 4.4
(1552 : 217r)

Calv. Inst. (1539) 8 (CR
29 : 864)

în continuare cuvintele lui Hristos, „Da, Părinte, căci așa a fost bunăvoința înaintea Ta”, ca răspuns la întrebarea „De ce Dumnezeu îi respinge pe înțelepți... și îi alege pe cei simpli”. Însă cercetarea întreprinsă de Luther pe tema predestinării avea să se încheie cu îndemnul de a păstra tăcerea în legătură cu acest subiect care reprezenta o potențială sursă de deznădejde ori de orgoliu. Un astfel de îndemn, deși lăudabil pentru reverența față de taina voinței divine, îi lipsea pe credincioși, în opinia lui Calvin, de ceea ce revelase Scriptura, care se intenționase a fi necesar și folositor chiar și atunci când se vorbea despre predestinare. Voința veșnică a lui Dumnezeu era o „voință secretă” ori un „gînd ascuns” ori o „judecată tainică”. Însă era esențial să se păstreze o distincție între gîndul ascuns al lui Dumnezeu și voința Sa revelată și să nu se „ascundă alegerea în gîndul neștiut al lui Dumnezeu”. Căci Dumnezeu a hotărît să „împărtășească tainele voinței sale” și a făcut acest lucru prin cuvîntul Său, așa încît exista „un consens între gîndul ascuns al lui Dumnezeu și glasul auzit al doctrinei sale”; Dumnezeu avea să judece lumea potrivit celui din urmă, dar și în armonie cu cel dintîi.

Destinul tuturor trebuia pus în legătură cu această voință veșnică a lui Dumnezeu, ascunsă și revelată. Când în Faptele Apostolilor se vorbea despre „sfatul cel rînduit și știința cea dinainte a lui Dumnezeu” manifestate în răstignire, preștiința lui Dumnezeu era subordonată hotărîrii divine. Punînd nu doar viața și moartea lui Hristos, ci și acțiunile dușmanilor lui pe seama mîinii și sfatului lui Dumnezeu, voia divină devenea cauza osîndirii lor, la fel ca și a mîntuirii credincioșilor. Dumnezeu despre care vorbea Petru în Faptele Apostolilor nu era doar un spectator al evenimentelor, ci chiar autorul lor. Întrucît la baza predestinării lui Dumnezeu se afla preștiința lui cu privire la virtutea sau meritul omului, condiția umană, și nu hotărîrea divină, era cauza mîntuirii sau a osîndirii. „Preștiința” se referea la omnisiciența lui Dumnezeu, pentru care trecutul, prezentul și viitorul erau toate la fel; ea atingea toate fapăturile create și toate evenimentele, bune și rele. „Predestinarea”, pe de altă parte, era definită ca fiind „hotărîrea veșnică a lui Dumnezeu prin care a decis în sinea Sa ce voiește să se întîmple fiecărei ființe umane în parte”. Distincția se dovedea înșelătoare în simplitatea și claritatea ei. Părinții Bisericii definiseră cei patru termeni-cheie – „preștiință”, „predestinare”, „alegere” și „providență” – în diferite feluri. În plus, cea mai importantă

Rom. 8,29

Calv. Rom. 8:29 (Parker 182)

Calv. Inst. (1536) 4
(Barth-Niesel 1:86)

Calv. Inst. (1539) 8 (CR 29:861-902)

Calv. Inst. (1543-1545; 1550-1554) 14 (CR 29:861-902)

Calv. Inst. (1559) 1.16-18
(Barth-Niesel 3:187-227)

Calv. Inst. (1559) 3.21-24
(Barth-Niesel 4:368-432)
Conf. Helv. post. 6 (Niesel 228-229)

Conf. Helv. post. 10 (Niesel 234-235)
Cons. Brem. 5 (Müller 753-755)

Cons. Brem. 7-8 (Müller 756-762)
West. Conf. 3 (Müller 549-553)
West. Conf. 5 (Müller 554-556)
Cat. Heid. 27 (Niesel 155-156); Urs. Loc. theol. 6
(Reuter 1:570-605)

Cat. Heid. 54 (Niesel 162)

Conf. Belg. 13 (Schaff 3:396-398)

Conf. Belg. 16 (Schaff 3:401)

Calv. Inst. (1559) 3.23.4
(Barth-Niesel 4:398); Tusa.
Praed. 4 (1609:23)

Calv. Harm. ev. Matt. 6:26
(CR 73:210)

abordare a temei predestinării în Noul Testament, cea din Epistola către Romani, nu respecta această distincție, ci folosea verbul „a cunoaște mai înainte” cu referire la voința veșnică a lui Dumnezeu prin care hotărăște pe cine va adopta drept copii ai săi.

În abordarea acestor patru termeni, relația dintre predestinare și providență impunea o atenție specială. Calvin vorbise în prima ediție a *Instituțiilor* despre „cei care au fost aleși de providența veșnică a lui Dumnezeu” și tratase providența și predestinarea împreună în capitolul 8 al primei ediții adăugite a *Instituțiilor*, cea din 1539. Cele două subiecte au rămas legate, alcătuind capitolul 14 al edițiilor din 1543-1545 și 1550-1554: „Predestinarea și providența lui Dumnezeu”. Însă în ediția definitivă din 1559, providența avea să devină tema capitolelor finale din Cartea întâi, despre cunoașterea lui Dumnezeu Creatorul, predestinarea fiind însă inclusă în Cartea a treia, ca parte a discursului despre dobândirea harului lui Hristos prin mijlocirea Duhului Sfânt. Aproape în aceeași perioadă, Bullinger trata și el „Providența lui Dumnezeu” în capitolul 6 al *Celei de-a doua Confesiuni helvetice*, separat de „Predestinarea lui Dumnezeu și alegerea sfinților”, pe care le prezenta în capitolul 10. *Consensul de la Bremen* trata providența în articolul cinci înainte de a continua în cel de-al șaptelea cu predestinarea și în cel de-al optulea cu osîndirea, în timp ce *Confesiunea de la Westminster* vorbea despre „Decretul veșnic al lui Dumnezeu” în capitolul trei și despre „Providență” în capitolul cinci; *Catehismul de la Heidelberg* includea o mențiune explicită a providenței, însă se referea la predestinare doar în mod implicit; *Confesiunea belgiană* cuprindea în articolul treisprezece o prezentare detaliată a doctrinei creștine a providenței, împotriva doctrinei epicureice care susținea că Dumnezeu „lasă toate lucrurile la voia întâmplării” și, după ce intercala un articol despre cădere și păcatul originar, continua cu o prezentare mult mai scurtă a doctrinei alegerii, care spunea în privința osîndirii că Dumnezeu „îi lăsa pe alții în prăpastia pierzaniei (*trébuchement*), în care singuri s-au aruncat”. Separarea providenței de predestinare împiedica o confuzie între cele două concepte, care ar fi inclus predestinarea specială, ce aparținea numai îngerilor și oamenilor și avea în vedere destinul lor, într-o doctrină generală a providenței divine, pe care Dumnezeu „binevoiește să o extindă chiar și asupra” păsărilor și altor făpturi create. Providența și predestinarea erau totuși

Zw. Ver. fals. rel. 24 (CR 90:842); Blngr. Dec. 4.4 (1662:217r)
Calv. Rom. 8:28 (Parker 181)

Bez. Praed. (Bez Tract 3:402)

Aug. Gen. ad. litt. 6.15.26 (PL 34:360)

Calv. Inst. (1559) 3.23.8 (Barth-Niesel 4:402); Bez. Cast. 1 (Bez Tract 1:351); Bez. Praed. (Bez Tract 3:408)

Calv. Inst. (1559) 3.23.2 (Barth-Niesel 4:395-396)

Rom. 9,18

Calv. Inst. (1559) 3.22.11 (Barth-Niesel 4:393)
Cast. Occ. prov. 7 (CR 37:278)

Calv. Resp. neb. (CR 37:262)

Calv. Inst. (1559) 1.18.3 (Barth-Niesel 3:224-225)
Calv. Inst. (1559) 3.22.4 (Barth-Niesel 4:383); Calv. Rom. 9:11-14 (Parker 203-205); Rog. Cath. Doct. 17.5 (PS 40:149)

Calv. Inst. (1539) 8 (CR 29:886)

Vezi vol. 1, p. 337-339

doctrină „înrudite”, căci Dumnezeu își folosea grija providențială asupra întregii sale creații pentru a-Și împlini voia veșnică ce predestinează. O diferență era aceea că predestinarea se referea la „scopul ultim” al voinței lui Dumnezeu, în timp ce providența includea și „alte scopuri intermediare”.

Voința lui Dumnezeu era factorul decisiv. Calvin nu ezita să-și însușească axioma lui Augustin potrivit căreia „voința lui Dumnezeu este necesitatea lucrurilor”, însă explica în continuare că ceea ce voise Dumnezeu avea să se întâmple „din necesitate” în vreme ce ceea ce prevăzuse Dumnezeu avea să se întâmple „cu adevărat”; astfel, el se străduia să extragă preștiința, providența și predestinarea din sfera determinismului atotcuprinzător care părea să fie implicit în axioma augustiniană. La fel, după ce declara că voința lui Dumnezeu este „cauza tuturor lucrurilor care sînt”, explica în continuare că voința lui Dumnezeu este „cea mai înaltă regulă a dreptății”, așa încît „orice voiește, prin simplul fapt că voiește, trebuie considerat drept”; așadar, el nu pune accentul pe o teorie abstractă a cauzalității, ci pe afirmarea concretă a dreptății lui Dumnezeu și a poruncii privind supunerea omului. Însă, potrivit acestei porunci, cauzalitatea divină trebuia considerată ca fiind unică și absolută în ceea ce privește mîntuirea și osîndirea; „căci, atunci cînd se spune că Dumnezeu împlinetește ori miluiește pe cine voiește, oamenii sînt avertizați prin aceasta să nu caute nici o cauză în afara voinței Sale”. Mai mult, despre voința lui Dumnezeu trebuia să se vorbească la singular, și nu ca despre „cele două voințe” pe care adversarii lui Calvin susțineau că le văd în doctrina acestuia: Dumnezeu nu avea o „dublă voință” și nici nu hotăra în ascuns un păcat pe care să-l fi interzis în legea sa. Voința „simplă și unică” a lui Dumnezeu, a cărei cauză nu era nimic în afara lui Dumnezeu însuși, era ceea ce îi deosebea pe cei mîntuiți de cei osîndiți. Sau, așa cum spusese deja în 1539, citindu-l pe Augustin, motivul pentru care Dumnezeu nu i-a mîntuit pe osîndiți era „acela că nu a vrut să o facă, iar de ce nu a vrut este treaba lui”.

Ceea ce deosebea această doctrină a predestinării de majoritatea celorlalte din mileniul dintre versiunea oficială a doctrinei lui Augustin promulgată de Sinodul de la Arausio din 529 și versiunea oficială a doctrinei lui Luther prezentată în *Formula concordiei* din 1577 era recunoașterea sinceră a faptului că „osîndirea” nu putea fi doar absența unei alegeri pozitive spre mîntuire, ci trebuia să fie ea însăși un act pozitiv al voinței divine care predestina

Calv. Rom. 9:23 (Parker 213)

Calv. Rom. 11:7 (Parker 244-245)

Calv. Inst. (1559) 3.23.1 (Barth-Niesel 4:393-394)

Bez. Praed. (Bez Tract 3:406; 419-420)

Ex. 4,21

Ex. 8,32

Aug. Grat. 23.45 (PL 44:911)

Calv. Inst. (1539) 2 (CR 39:353)

Ps. Aug. Praed. et grat. 6-7 (PL 45:1668)

Vezi vol. 3, p. 111

la osîndire. Dacă o oarecare variație în ceea ce privește „propriul lor merit” nu era, și nici nu putea să fie, calitatea care îi deosebea pe cei care erau mîntuiți de cei care erau osîndiți, „atunci prin ce se deosebesc cei dintîi de cei din urmă?” întreba Calvin. Și nu ezita să răspundă la propria sa întrebare: „Cine nu ar putea să vadă aici faptul că alegerea este cea care face deosebirea dintre ei?”. De aceea, el insera în ediția finală a *Instituțiilor religiei creștine* afirmația – concepută se pare ca o critică la adresa viziunii luterane asupra predestinării ca alegere doar spre mîntuire – potrivit căreia „alegerea în sine nu putea fi valabilă decît raportată la osîndire”, fiindcă ar fi „cu totul absurd să se spună că alții dobîndesc din întîmplare sau obțin prin propria lor strădanie ceea ce numai alegerea le conferă celor puțini”. Rezultă că „pe cei pe care Dumnezeu îi trece cu vederea îi condamnă, iar acest lucru îl face din simplul motiv că voiește să-i excludă de la moștenirea pe care o alege pentru propriii lui copii”. Osîndirea de către voința eternă a lui Dumnezeu era un corolar inevitabil al alegerii spre mîntuire de către aceeași voință veșnică a lui Dumnezeu; nu avea la bază preștiința lui Dumnezeu în ceea ce privește comportamentul omului, la fel cum nu avea nici mîntuirea.

Exemplul clasic al osîndirii în Biblie era Faraon, a cărui inimă „o învîrtoșează Dumnezeu ca să nu dea drumul poporului”. Pentru a contracara implicațiile grave ale acestui text, Augustin susținuse, citînd versetul care spunea: „Faraon și-a învîrtoșat inima”, faptul că „în felul acesta Dumnezeu l-a învîrtoșat prin dreapta Lui judecată și în același timp Faraon s-a învîrtoșat pe sine însuși prin libera sa voință”. Totuși, chestiunea a rămas atît de spinoasă, încît s-a pus pe seama lui Augustin o interpretare mai moderată (criticată de Calvin), potrivit căreia învîrtoșarea inimii lui Faraon de către Dumnezeu avea la bază preștiința lui cu privire la felul cum avea să se poarte Faraon din propria lui voință liberă. La fel i s-a atribuit și lui Ieronim o întreagă lucrare (care acum nu mai există) intitulată *Învîrtoșarea inimii lui Faraon* (a cărei autenticitate era recunoscută de unii, însă pusă sub semnul îndoielii de alții) cu scopul de a evita concluzia potrivit căreia Dumnezeu a hotărît din veșnicie să învîrtoșeze inima lui Faraon și a făcut aceasta prin propria lui voință și acțiune, independent de voința și acțiunea lui Faraon. Însă reformații afirmau tocmai această concluzie. Scriind împotriva lui Erasmus, Luther trăgea concluzia că Faraon nu a avut

Luth. *Serv. arb.* (WA 18:711-714)

Luth. *Serv. arb.* (WA 18:722)

Blng. *Dec.* 3.10 (1552:166r-166v)

Blng. *Sum.* 3.1 (1556:35r)
Calv. *Rom.* 9:17 (Parker 208)

Calv. *Inst.* (1539) 2 (CR 29:354)
Bez. *Cast.* 8-9 (*Bez Tract* 1:399-404)

Calv. *Rom.* 9:18 (Parker 209)

Calv. *Occ. prov.* 3 (CR 37:295-296)

Calv. *Inst.* (1559) 1.18.1 (Barth-Niesel 3:219)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.8 (Barth-Niesel 4:402)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.7 (Barth-Niesel 4:401)

Rom. 9,23

Calv. *Rom.* 9:23 (Parker 214)

liberul arbitru de a se supune cuvîntului și voiți lui Dumnezeu comunicate prin intermediul lui Moise; el a fost nesupus „din necesitate” fiindcă Dumnezeu i-a învîrtoșat inima; relatarea despre Faraon cuprindea toate celelalte pasaje din Scriptură pe acest subiect și conținea mărturia incontestabilă privind atît robia voinței umane, cît și libertatea omnipotentă a voinței divine. „Retragerea harului”, afirma Bullinger pornind de la pasajul despre Faraon, „este învîrtoșare, iar atunci cînd sîntem lăsați singuri ne învîrtoșăm”, adăugînd cu altă ocazie că toate aceste pasaje din Scriptură erau o dovadă a dreptei judecăți a lui Dumnezeu. Era într-adevăr „dreaptă”, insista Calvin, însă era și „ascunsă”: Dumnezeu nu doar că „a învîrtoșat [inima lui Faraon] neîmblînzind-o”, dar l-a și dat pe Faraon pe mîna lui Satan pentru a i se confirma încăpățînarea inimii” – o interpretare a lui Calvin pe care Beza o apăra în fața criticilor ei.

Cazul lui Faraon i-a oferit lui Calvin ocazia de a respinge cu hotărîre încercarea unor „adepti ai compromisului de a îndulci” limbajul aspru, dar limpede al Scripturii, care nu vorbea doar despre „îngăduința” lui Dumnezeu, ci și despre „lucrarea miniei divine” atunci cînd folosea termenul „învrtoșare”. Calvin se pronunța împotriva distincției dintre lucrarea divină și îngăduința divină, considerînd-o „superficială” și voia să afle care putea fi diferența reală dintre cele două atunci cînd erau aplicate în cazul lui Dumnezeu. În ciuda revizuirii ediției din 1559 a *Instituțiilor*, în care tratatul despre providență și cel despre predestinare alcătuiau părți complet separate ale opusului, respingerea unei astfel de distincții între lucrarea și îngăduința divină a fost adăugată în primul tratat, așa încît apăsarea în amîndouă: distincția era o „eroare” și o „eschivare”, în ciuda pretențiilor de „moderație”, și susținea că „Dumnezeu nu a stabilit felul în care voiește să fie prima dintre făpturile create de el”. Cu neostoită rigoare, Calvin mergea cu respingerea noțiunii de îngăduință divină pînă acolo încît punea tot pe seama voinței active de predestinare a lui Dumnezeu chiar și căderea lui Adam în păcat și verdictul care a urmat, moartea veșnică a „atîtor neamuri și a copiilor lor”. Astfel, chiar și acolo unde textul Scripturii se limita la a spune că Dumnezeu „a gătît mai dinainte spre slavă vasele milei”, el era constrîns să adauge: „Fără îndoială ambele pregătiri [spre slavă și spre pierzanie] depind de voința ascunsă a lui Dumnezeu”. Cei pe care Dumnezeu îi orbea nu erau cei care prin răutatea lor

Calv. Rom. 11:7 (Parker 245)

Dowey (1952) 218-219

Calv. Praed. (CR 36: 266)

Calv. Inst. (1559) 3.22.8 (Barth-Niesel 4: 389)

Vezi vol. 1, p. 307; *supra*, p. 82

Aug. Enchir. 26.100 (CCSL 46: 103)

Calv. Occ. prov. 3 (CR 37: 296-297)
Aug. Corrupt. (PL 44: 915-946)

Calv. Inst. (1559) 3.23.13 (Barth-Niesel 4: 407)
Aug. Persev. 14.37-16.40 (PL 45: 1015-1018)

Calv. Inst. (1559) 3.23.13; 3.21.4 (Barth-Niesel 4: 407-8; 4: 373)
Aug. Praed. sanct. (PL 44: 959-992)
Blng. Gr. just. 1.3 (1554: 8v)

Calv. Inst. (1539) 8 (CR 29: 868)
Calv. Inst. (1559) 3.22.8 (Barth-Niesel 4: 389)

Cont. Praed. (CCath 7: 58)

Blng. Sum. 3.3 (1556: 40r)

Reg. Cath. Doct. 9.1 (PS 40: 96); Wic. Luth. art. (CCath 18: 82)

Bez. Cast. 13-14 (Bez Tract 1: 413)

Apud Syn. Dord. Sess. 99 (Act. Syn. Dord. 1: 238)
Syn. Dord. Rej. err. 1.4 (Schaff 3: 557)

meritau acest lucru, ci „cei care erau predestinați la osîndă (*reprobati*) de către Dumnezeu înainte de crearea lumii”.

În dorința lui de a trage concluzii de o asemenea „radicală, s-ar putea spune chiar nesăbuită, consecvență” din învățătura Scripturii despre lucrarea voinței lui Dumnezeu în relație cu omenirea păcătoasă, Calvin susținea că „Augustin este complet de partea noastră”, așa încît ar fi posibil să fie strînse laolaltă citate din scrierile lui Augustin într-un volum întreg despre predestinare, care ar spune totul. Limbajul binecunoscut al lui Augustin cu privire la „osîndirea celor pe care i-a predestinat în mod just la pedeapsă și mîntuirea celor pe care i-a predestinat cu bunăvoință spre slavă” venea în ajutorul lui Calvin pentru a-și argumenta principiul potrivit căruia singura doctrină posibilă despre predestinare era o doctrină a dublei predestinări. Tratatul lui Augustin, *Respingere și har*, ilustra o respingere completă și mulțumitoare a acuzației potrivit căreia punerea accentului pe totalitatea inițiativei divine în predestinare ar distruge imperativul moral. Pasaje dintr-un alt tratat antipelagian al lui Augustin, *Darul perseverenței*, scris spre sfîrșitul vieții, erau citate pe larg pentru a dovedi că predestinarea era o temă legitimă pentru predicarea creștină; iar în *Predestinarea sfinților*, Augustin susținea doctrina îndreptățirii numai prin credință. Răspunzînd acuzației că doctrina dublei predestinări reprezenta o invenție în istoria doctrinei creștine, Calvin invoca mărturia lui Augustin, iar acesta, la rîndul său, „nu-și permite să se disocieze de ceilalți Părinți”.

Dincolo de predestinarianismul explicit al lui Augustin (care, așa cum îi aminteau adversarii lui Calvin, nu fusese niciodată adoptat în mod oficial de către Biserică), doctrina lui Augustin despre păcat și har (care devenise în schimb doctrina publică a „întregii creștinătăți”, mai precis, a creștinătății apusene) implica în mod necesar doctrina predestinării și a dublei predestinări. Bineînțeles că nici unul dintre reformatori nu îmbrățișa fățiș pelagianismul, de vreme ce, așa cum erau de acord protestanții și romano-catolicii, „toate Bisericile lui Dumnezeu cred” în doctrina augustiniană. Însă, așa cum nota Beza în răspunsul adresat lui Castellio, „acum mă ocup de Pelagius, și de aceea te trimit înapoi la școala lui Augustin”. Sau, în limbajul pitoresc al Sinodului de la Dort din veacul următor, adversarii arminieni ai dublei predestinări nu doar că readuceau pe furiș pelagianismul în sînul Bisericii și se „asemănau lui Pelagius”, ci chiar „reînviau eroarea pelagiană

Syn. Dord. *Rej. err.* 2.3
(Schaff 3: 563)

Conf. Remon. pr. (1622:A3r)

Zw. Tf. (CR 91 : 300, 307)

Zw. Gen. 4 : 7 (CR 100 : 33)

Zw. Pecc. orig. 2 (CR
92 : 377)

Zw. Pecc. orig. 1 (CR
92 : 372); *Zw. Ver. fals. rel.*
10 (CR 90 : 708)

Zw. Pecc. orig. 2 (CR
92 : 384-388)

Rom. 4,15
Zw. Gen. 6: 3 (CR
100 : 37-40); *Zw. Fid. rat.* 4
(CR 93-II : 797); *Zw. Wort.*
(CR 92: 827-828); *Zw. Bek.* 3
(CR 93-II : 236)

Zür. Einleit. (Müller 8); *Zw.*
Sch. 5 (CR 89:44); *Zw. Tf.*
(CR 91 : 307-309)

Ef. 2,3

Conf. Tetrp. 3 (Stupperich
3 : 53)
Luth. Wort. (WA 23 : 69);
Luth. Ep. In. 1 : 8 (WA
20 : 621); *Luth. Ab. Chr.* (WA
26 : 503)

Blng. Dec. 3.10
(1552 : 169v-170r)

Aug. Pecc. merit. 3.8.15
(CSEL 60 : 141)

Calv. Inst. (1539) 2 (CR
29 : 311)

Vezi vol. 1, p. 328

din adîncul iadului”. În replică, arminienii, în prefața *Confesiunii* lor, obiectau față de canonizarea exclusivă a „aces-tui singur om, Augustin”, a cărui statură devenise atît de impunătoare încît „chiar și în rîndul celor care de regulă nu pun mare preț pe autoritatea conciliilor și a Părinților” exista o respingere suficientă a oricărei poziții care putea „să pară că are cea mai mică afînitare cu cea a lui Pelagius”.

Teologia reformată avea motive întemeiate să pună accentul pe opoziția ei față de pelagianism și pe loialitatea ei față de doctrina augustiniană a păcatului original. Căci în 1525 Zwingli denunțase „toate născocirile papistașilor despre «păcatul original»”. Într-un tratat din 1526, îmbră-țișînd doctrina despre robia voinței naturale, el considera anumite doctrine anterioare despre păcatul original ca fiind „superficiale”. El susținea că păcatul original nu era o vină personală, ci doar vină prin metonimie, întrucît „păcatul este legat de vină”; păcatul original în sine nu conducea la osîndire, oricum nu în cazul copiilor crești-nilor. În *Comentariul la Geneză*, din 1525-1527, și în *Mărtu-risirea de credință*, din 1530, Zwingli își prezenta concepția potrivit căreia unde nu este lege, nu este nici încălcarea legii și prin urmare nici „păcat în sensul strict al terme-nului”; însă preciza în continuare faptul că păcatul lui Adam, „în care sîntem înlănțuiți, este cu adevărat o boală” și încă una care a adus cu ea „necesitatea morții”. O confesiune a orașului Zürich din 1523 vorbise deja despre păcat ca fiind „ruptura cauzată de căderea și slăbiciunea trupului”, iar *Confesiunea tetrapolitană* din 1530, care avea un caracter mai oficial decît *Mărturisirea de credință* a lui Zwingli, descria condiția umană ca fiind „din fire fii ai mîniei și prin urmare nedrepti, așa încît nu avem puterea să împlinim nimic care să fie drept ori bineplăcut lui Dumnezeu”. Astfel de afirmații puteau fi citate pentru a-l exonera pe Zwingli de acuzațiile constante ale lui Luther că nu recunoștea doctrina ortodoxă a lui Augustin cu privire la păcatul original.

În afirmarea doctrinei augustinienne, corpul principal al învățaturii reformate a reușit să compenseze cu priso-sință ambiguitățile teologiei lui Zwingli, oricare ar fi fost ele. Calvin făcea apel la Augustin pentru a lămuri faptul că, deși păcatul original era într-un anumit sens păcatul altuia, și anume al lui Adam, totuși era în același timp păcatul fiecărei persoane în parte. Bullinger definea păca-tul și harul în totală opoziție față de definițiile lui Pelagius

Blng. *Dec.* 3.10
(1552:167r-167v)
Calv. *Inst.* (1539) 2 (CR
29:311); Blng. *Dec.* 3.10
(1552:167r)

Blng. *Dec.* 3.10 (1552:167r)

Gal. 5,19

Calv. *Psych.* (CR 33:181)
Blng. *Sum.* 3.3 (1556:38r);
Blng. *Dec.* 3.10 (1552:169r)

Blng. *Sum.* 5.2
(1556:76r-76v)

Blng. *Sum.* 5.3 (1556:77r)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (CR
29:869)

Calv. *Rom.* 11:6 (Parker
243-244)

Calv. *Praed.* (CR 36:266)

Vezi vol. 1, pp. 331-332

Cast. *Occ. prov. pr.* (CR
37:273)

Cast. *Occ. prov.* 13-14 (CR
37:281)

Ev. 3,8

Cast. *Occ. prov.* 8-9 (CR
37:279)

Cont. *Praed.* (CCath 7:63)

și ale adeptului acestuia, Celestius. Calvin și Bullinger erau de acord cu ideea că definiția lui Anselm privind păcatul originar ca „absență a dreptății” era nepotrivită, chiar dacă ea „cuprindea întreaga semnificație a termenului”. Păcatul originar era corect definit ca păcat, pentru că „în primul rînd, ne face pasibili de mînia lui Dumnezeu și, în al doilea rînd, fiindcă ne face să săvîrșim fapte pe care Scriptura le numește «faptele trupului»”. Chipul lui Dumnezeu, după care a fost creat Adam, l-a făcut pe acesta din urmă „părtaş înțelepciunii, dreptății și bună-tății lui Dumnezeu”. Însă acest chip era acum „șters” și înlocuit cu „vina, nedreptatea și necurăția”. Harul, în schimb, trebuia definit drept „bunăvoinie și voință plină de har, cu adevărat înseși bunătatea și mila lui Dumnezeu, prin care, fără nici un merit de-al nostru, ...El ne iubește pe noi, bieți păcătoși și, ca un Părinte, ne primește”; în urma „decretului veșnic” al lui Dumnezeu, el acorda lumii harul Său prin Hristos. Însă pentru teologia reformată, acest consens augustinian al tuturor reformatorilor, potrivit căruia faptele nu erau un factor al mîntuirii, presupunea totodată ideea că faptele nu erau nici un factor al osîndirii; respingerea faptelor și absolutizarea harului și slavei lui Dumnezeu nu se aplicau numai în cazul împăcării omului cu Dumnezeu ori al mijloacelor harului și altor instrumente ale mîntuirii, ci și în cazul voinței veșnice a lui Dumnezeu prin care îi alegea pe unii și îi condamna pe alții. De aceea, nu doar că era „Augustin întru totul de partea noastră” în privința doctrinei despre păcat și har, dar trebuia să fie un Augustin întru totul, acel Augustin care a scris *Predestinarea sfinților* și *Darul perseverenței*, același Augustin care a scris *Păcatul originar*.

A împărtăși doctrina completă a lui Augustin însemna a-ți asuma și criticile la adresa acestei doctrine, mai ales respingerea ei ca fiind fatalistă. Lui Castellio, „predestinarea” în accepțiunea lui Calvin i se părea sinonimă cu „soarta”. Condamnîndu-i pe osîndiți la pedeapsa veșnică înainte de a se naște, ca să nu mai spunem înainte de a păcătui, „acel Dumnezeu al lui Calvin” îi obliga să păcătuiască, așa încît să aibă dreptate condemnîndu-i. Dacă Dumnezeu le învîrtoșa inimile doar pentru că voia să facă acest lucru, era zadarnic să-i mai îndemne să nu-și învîrtoșeze propriile inimi. Și în opinia romano-catolicilor, predestinarianismul lui Calvin era echivalent cu fatalismul. Calvin răspundea acestei acuzații explicînd că în ciuda asemănărilor superficiale pe care pretindeau că le observă

criticii lui, exista o diferență totală între soartă și predestinare : soarta, așa cum era folosită de către stoici, se referea la o necesitate care îl obliga pînă și pe Dumnezeu să respecte o ordine prestabilită ; predestinarea, așa cum era folosită în Scriptură, era „sfatul liber al lui Dumnezeu”, prin care el „veghează atît asupra neamului omenesc, cît și asupra părților individuale ale lumii în acord cu imensa lui înțelepciune și dreptate”. Deși nu dorea să se angajeze într-o dispută terminologică, nu accepta termenul „soartă” pentru doctrina sa, nu doar din cauza avertismentului apostolului împotriva „vorbirilor deșarte”, ci fiindcă era defăimător și greșit să se atribuie „această dogmă” concepției biblice asupra providenței și predestinării. Era greșit să se considere preștiința divină drept „necesitate” sau „fatalitate” sau „necesitate stoică”, întrucît „necesitatea păcatului” stătea în „slăbiciunea voinței” omului, nu în „constrîngerea” venită din partea lui Dumnezeu.

Interesul crescînd față de astrologie în veacul al XVI-lea, manifestat, printre mulți alții, și de papa Leon al X-lea sau Philip Melanchthon (mai puțin de Luther și Zwingli), i-a oferit lui Calvin în 1549, și cîtiva ani mai tîrziu discipolului său Beza, ocazia să lămurească întreaga problemă legată de soartă, necesitate și predestinare, și să facă acest lucru într-un context diferit de apărarea polemică a doctrinei alegerii divine. Calvin afirma cît se poate de limpede că nu ataca „adevărata astrologie [*i.e.* astronomia]”, pe care o definea drept „cunoașterea acelei ordini și așezări naturale în care Dumnezeu a rînduit stelele și planetele”, ci pe acei „șarlatani” (*trompeurs*) care pretindeau că sînt în stare să prezică, pornind de la data nașterii, cursul vieții unui om. Asemenea lui Luther, el își întemeia critica atît pe argumente raționale legate de absurditatea și contradicția implicite în teoriile astrologice, cît și pe argumente teologice legate de interdicția divină de a „degrada” astfel voia și cuvîntul lui Dumnezeu. Făcînd aluzie la porunca adresată lui Avraam de a încerca să numere stelele, Calvin insista asupra ideii că făgăduința lui Dumnezeu de a-i binecuvînta pe Avraam și pe urmașii lui nu depindea de poziția corpurilor cerești. Harul pe care Dumnezeu l-a conferit copiilor săi nu avea nimic de-a face cu așezarea planetelor și nu pe aceasta „și-a întemeiat Dumnezeu alegerea Sa veșnică”. Acest lucru merita să fie numit fatalism, însă nu și alegerea divină ; căci avea la bază voința și „planul secret” al unui Dumnezeu și Tată care era revelat în Hristos, și nu poziția accidentală a stelelor.

Calv. *Occ. prov. pr* (CR 37:287)

1Tim. 6,20

Calv. *Inst.* (1539) 8 (CR 29:890)
Bingr. *Dec.* 3.10 ; 4.2
(1552:165v; 199v)
Bez. *Praed.* (Bez Tract 3:431)

Calv. *Serv. arb.* 2 (CR 34:280)

Bez. *Ep. theol.* 29
(1575:168-173)

Calv. *Astrol.* (CR 35:516)

Gen. 1,14
Calv. *Astrol.* (CR 35:521-522)

Luth. *Dec. praec.* (WA 1:404)

Calv. *Astrol.* (CR 35:513)

Gen. 15,5

Calv. *Astrol.* (CR 35:525)

Calv. *Astrol.* (CR 35:520)

Calv. *Inst.* (1559) 1.16.3
(Barth-Niesel 3:192)

Calv. *Resp. neb.* (CR 37:262)

Cont. *Praed.* (CCath 7:55)
Snds. *Serm.* 10.22 (PS
41:190)

Tosa. *Praed.* 6 (1609:44)
Aug. *Persev.* 21.56 (PL
45:1028)

Blng. *Sum.* 7.2 (1556:120r)
Apud Calv. *Occ. prov.* 1 (CR
37:288)

Apud Calv. *Rom.* 9:22
(Parker 212)
Calv. *Inst.* (1559) 3.23.8
(Barth-Niesel 4:402); Bez.
Cast. 1 (*Bez Tract*
1:339-341)

Calv. *Rom.* 9:14 (Parker
205)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (CR
29:885)

Cast. Occ. prov. 7 (CR
37:278)

Er. 3,10

Calv. *Inst.* (1559) 1.18.3
(Barth-Niesel 3:224)

Andr. ap. *Coll. Mont. Bell.*
10 (1588:543)

Calv. *Inst.* (1536) 1
(Barth-Niesel 1:59)

Calv. *Inst.* (1536) 5
(Barth-Niesel 1:174)

Și alte critici la adresa doctrinei calvine erau ecouri ale atacurilor mai vechi la adresa augustinismului, iar răspunsurile reprezentanților reformatilor se bazau de regulă pe cele ale maestrului lor. Celor care își exprimau obiecția potrivit căreia doctrina predestinării ar conduce la slăbiciune morală, ei le răspundeau că „sfințenia este scopul alegerii noastre” și invocau lucrarea lui Augustin, *Darul perseverenței*, în sprijinul acestei idei. Celor care spuneau că „rugăciunea oamenilor este zadarnică” dacă totul a fost deja hotărât de Dumnezeu, ei le răspundeau că rugăciunea „era și ea inclusă în planul și voința lui Dumnezeu”. Ideii că „scopul creației este judecata veșnică” și că, prin urmare, Dumnezeu este nedrept în hotărîrea lui arbitrară de a-i mîntui pe unii și de a-i osîndi pe alții, trebuia să i se opună axioma potrivit căreia slava lui Dumnezeu este echivalentă cu dreptatea lui, precum și distincția dintre dreptatea prin care Dumnezeu îi pedepsește pe cei osîndiți și mila prin care îi mîntuiește pe cei aleși; în Scriptură se spunea clar că uneori Dumnezeu îi lipsea pe cei osîndiți de „capacitatea de a-i auzi cuvîntul”, iar alteori folosea propovăduirea acestui cuvînt pentru a-i orbi și a-i împietri. Iar acuzației frecvente, „Cine i-a dezvăluit lui Calvin voia ascunsă [a lui Dumnezeu]? Căci de vreme ce Calvin și susținătorii lui o cunosc, atunci nu este ascunsă, dar dacă nu o cunosc, atunci de ce fac afirmații despre ceva ce nu cunosc?” nu i se putea răspunde decît astfel: „Voia lui este una singură însă nouă ne apare sub mai multe chipuri deoarece, dată fiind puținătatea minții noastre, noi nu înțelegem cum, în diferite feluri, voiește și totuși nu voiește ca ceva să aibă loc”.

Totuși, cea mai serioasă dintre toate obiecțiile era problema mîngîierii, a speranței și a certitudinii alegerii – nu o certitudine obiectivă, desigur, care, fiind total întemeiată pe voința lui Dumnezeu, era o hotărîre absolută și cu neputință de schimbat; ci o certitudine subiectivă în conștiința credinciosului nerăbdător. Calvin insista încă din prima ediție a *Instituțiilor*, asupra faptului că „a avea încredere nu înseamnă a șovăi, a ezita, a oscila, a fi nehotărît, a rămîne în așteptare și a deznădăjdui, ci a fi pregătit și a avea o certitudine constantă și o siguranță solidă”. Cunoașterea și siguranța că aveau să fie iertate păcatele trebuiau să fie clare și de nezdruccinat; altminteri nu ar exista „tihnă, împăcare cu Dumnezeu, încredere ori siguranță” pentru conștiință. Această idee nu avea să se schimbe odată cu accentul tot mai pronunțat pus pe

Calv. *Inst.* (1539) 8 (CR 29:879)
Calv. *Inst.* (1559) 3.24.4 (Barth-Niesel 4:414)

Vezi *infra*, pp. 320-321
Ef. 1,4
Rom. 8,16
Calv. *Ant.* 6. can. 15 (CR 35:479)
Tbm. Aq. S. T. 2.1.112.5 (Ed. Leon. 7:326-327)
Calv. *Rom.* 8:33; 38 (Parker 187; 191)

Blng. *Dec.* 4.4 (1552:217v);
Bez. *Praed.* (Bez Tract 3:436)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (CR 29:880)
Calv. *Rom.* 10:14-17 (Parker 231)
Calv. *Rom.* 11:2 (Parker 241)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (CR 29:882)
Bez. *Praed.* (Bez Tract 3:412)

Calv. *Rom.* 9.7 (Parker 200)
Calv. *Inst.* (1559) 3.24.1 (Barth-Niesel 4:410)

Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 9 (1588:483)

Blng. *Dec.* 4.4 (1552:217r)

Conf. Helv. post. 10 (Niesel 235)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (CR 29:880)
Aug. *Praed. sanct.* 15.30 (PL 44:981); Aug. *Persev.* 24.67 (PL 45:1033-1034)

Rom. 1,4

Calv. *Inst.* (1559) 3.22.1 (Barth-Niesel 4:380)

predestinare: de la prima și pînă la ultima revizuire a *Instituțiilor*, Calvin a continuat să avertizeze că „Satan nu folosește ispită mai cumplită și mai primejdioasă pentru a-i descuraja pe credincioși decît atunci cînd îi neliniștește cu îndoiala despre alegerea lor”. Împotriva afirmației Conciliului de la Trident cu privire la predestinare, el accentua faptul că toți credincioșii trebuie să aibă o certitudine a alegerii lor prin mărturia adoptării lor ca fii ai lui Dumnezeu. O astfel de certitudine nu depindea, așa cum susținuse Toma de Aquino, de o „revelație specială” adresată fiecărei persoane în parte, ci de „un simț care este comun tuturor credincioșilor”. Acest „simț” era limpede formulat de către Bullinger: „Dacă ești în comuniune cu Hristos, ai fost predestinat vieții și te numeri printre cei aleși”.

Pentru a trata chestiuni legate de certitudinea alegerii era esențial „să se înceapă cu chemarea lui Dumnezeu și să se încheie tot cu ea”. Chemarea lui Dumnezeu era prezentă oriunde era predicat cuvîntul lui Dumnezeu, chiar dacă această „chemare universală a lui Dumnezeu” nu dădea întotdeauna roade; căci exista atît o chemare universală, cît și una specială și era „o mare greșeală” să se „înlocuiască” chemarea universală cu cea specială. În ultimă instanță, chemarea lui Dumnezeu, fie ea universală ori specială, se subordona alegerii secrete pe care o făcea Dumnezeu. Astfel, „propovăduirea Evangheliei țîșnește din izvorul alegerii” și nu invers. De aceea, în ciuda îndemnului de a începe și a sfîrși cu chemarea lui Dumnezeu, căutarea certitudinii alegerii nu se putea încheia cu nici o „judecată a posteriori” sau cu un apel la experiență, deși experiența era importantă, ea făcînd parte din planul total al lui Dumnezeu; însă, așa cum exprimase Bullinger, „sfîrșitul predestinării sau al predeterminării este Hristos, Fiul lui Dumnezeu Tatăl”. Sau, așa cum preciza același autor într-o confesiune a Bisericii, „Să-l lăsăm pe Hristos să fie oglinda în care ne contemplăm predestinarea”. Aceeași metaforă a lui Hristos ca „oglină” i-a permis lui Calvin să afirme că „nu vom afla siguranța alegerii noastre în noi înșine și nici măcar în Dumnezeu Tatăl”, ci numai în „Hristos, ca oglindă”. Augustin îl numise pe omul Iisus „cel mai cunoscut exemplu de predestinare”, pe care Dumnezeu l-a ales doar prin har și nu prin preștiința neprihănirii lui. Citînd aceste afirmații „înțelepte”, Calvin îl numea și el pe Hristos capul Bisericii, „cea mai limpede oglindă a liberei alegeri”. El invoca din nou această

metaforă atunci când, în *Replica* sa la Conciliul de la Trident, susținea că toți credincioșii pot și trebuie să fie siguri de alegerea lor privind-o „în Hristos, ca într-o oglindă”. Theodore Beza, pe de altă parte, numea alegerea și osîndirea „oglanda” în care se poate privi slava lui Dumnezeu. Metafora contrară era aceea a „labirintului”. O serie de tragedii personale; o preocupare față de astrologie; dar mai presus de toate, o curiozitate blasfematoare în legătură cu predestinarea – oricare dintre acestea putea fi un „labirint” din care nu exista altă scăpare în afara lui Hristos.

Era o eroare fatală, atunci când se lua în discuție predestinarea, să „se meargă dincolo de profețiile lui Dumnezeu”. Avertismentul lui Sirah, „Cele mai presus de tine nu le căuta și cele mai tari decât tine nu le iscodi”, era, în ciuda statutului necanonic al Ecclesiasticului, unul care avea legătură cu cele două firi ale lui Hristos, cu căderea și originea răului și cu misterul voinței lui Dumnezeu din predestinare. În fața „unui mister care va rămîne de nepătruns pînă la descoperire”, o atitudine mai sănătoasă era ceea ce Calvin numea, citîndu-l pe Nicolaus Cusanus, „ignoranța doctă”. Răspunsul potrivit în fața misterului nu era nici să se iscodească „ceea ce Domnul a lăsat ascuns”, dar nici să se păstreze tăcerea în legătură cu „ceea ce a scos la lumină”, ci să se asculte cuvîntul lui Dumnezeu cu înfiorare și cutremur. Dreptatea lui Dumnezeu în dubla predestinare era o taină „mai degrabă spre a fi slăvită decât cercetată”. Astfel, corelația lui Bullinger între „cuvîntul și voia lui Dumnezeu”, potrivit căreia „cuvîntul lui Dumnezeu înseamnă limbajul lui Dumnezeu, revelația voii lui Dumnezeu”, se aplica în mod special în cazul doctrinei reformate a predestinării. Așa cum se spunea într-o confesiune reformată ceva mai moderată, „trebuie urmată aceea voință a lui Dumnezeu pe care am recunoscut-o în cuvîntul lui Dumnezeu”; acest lucru era adevărat, explica un exeget, pentru toate „faptele noastre, dar mai ales în ceea ce privește predestinarea”.

Voia lui Dumnezeu față de lume

Teribila simetrie dintre mîntuire și osîndire din doctrina dublei predestinări îi putea determina cu ușurință pe criticii ei, iar uneori chiar și pe apărătorii ei, să construiască un sistem în care voința veșnică a lui Dumnezeu,

Calv. *Ant.* 6. can. 15 (CR 35:479)
Bez. *Fraed.* (Bez Tract 3:403)
Calv. *Scand.* pr.
(Barth-Niesel 2:163)

Calv. *Astrol.* (CR 35:537)
Calv. *Rom.* 9:14 (Parker 204)

Calv. *Inst.* (1559) 3.21.1
(Barth-Niesel 4:370)

Calv. *Rom.* 11:34 (Parker 261); Calv. *Inst.* (1539) 8
(CR 29:880)
Eccl. 3,20
Vezi vol. 2, p. 60; vol. 3, p. 112
Vezi supra, pp. 248-250
Bingr. *Assert. orth. pr.*
(1534:A2v)

Bingr. *Sum.* 3.1 (1556:34v)
Bingr. *Dec.* 4.4 (1552:217r)
Calv. *Rom.* 11:25; 16:25
(Parker 256; 328)
Vezi supra, p. 116
Calv. *Occ. prov.* 7 (CR 37:304); Calv. *Inst.* (1559) 3.21.2; 3.23.8 (Barth-Niesel 4:371; 4:403)

Calv. *Occ. prov.* 3 (CR 37:300); Calv. *Rom.* 11:33
(Parker 261)

Calv. *Rom.* 9:22 (Parker 213)

Art. XXXIX. 17 (Schaff 3:498-499)

Rog. *Cath. Doct.* 17.10 (PS 49:157-158)

ilustrată prin decretele Sale, devenea o unică și primă cauză atotcuprinzătoare prin care se putea explica totul. Însă, așa cum preciza un cercetător, „doctrina lui Calvin privind decretele divine, mai cu seamă decretul legat de osîndire, nu poate, printr-un proces de extrapolare, să fie scoasă din context și așezată deasupra doctrinelor privind creația și mîntuirea fără să fie strămutată într-o metafizică raționalistă care ar schimba atunci natura întregii lui teologii”. Calvin respingea distincția între voința lui Dumnezeu și îngăduința lui Dumnezeu, se apăra împotriva acuzației că îi atribuia lui Dumnezeu două sau mai multe voințe contrare și insista asupra unității voinței lui Dumnezeu. Însă chiar în acest context el cita, ca pe ceva cu care „toți oamenii vrednici și modești” ar fi de acord, cuvintele lui Augustin din *Enchiridion*, „că într-un mod straniu și inefabil chiar și ceea ce se face împotriva voinței lui nu se face fără voia lui”. Există așadar o voie a lui Dumnezeu privind lumea, „împotriva” căreia (deși nu „fără” ea) se săvîrșea păcatul (deși nu era îngăduit). În formularea lui Ursinus, „Dumnezeu voiește și nu voiește unul și același lucru”. Lămurirea a ceea ce este voința lui Dumnezeu avea să devină o preocupare constantă pentru două generații de teologi reformați care i-au urmat lui Calvin. Avea să primească o definiție confesională în prima jumătate a veacului al XVII-lea, însă multe dintre implicațiile ei au trebuit să aștepte istoria doctrinară (și politică) a veacurilor ulterioare pentru a căpăta o formulare definitivă și normativă.

Cea mai controversată încercare de lămurire a acestei probleme în cadrul comunității reformate a fost cea legată de numele lui Jacobus Arminius și Simon Episcopius, o acțiune care avea să conteste fățiș afirmațiile centrale ale doctrinei calvine. Arminianismul și-a dobîndit propriul statut confesional prin *Protestul* din 1610 și apoi, după Sinodul de la Dort, prin *Confesiunea protestatară* din 1621/1622. Reiterînd și dezvoltînd multe dintre obiecțiile la adresa predestinarianismului care fuseseră deja formulate în timpul vieții lui Calvin, protestul arminian pune accentul pe problema voinței: a voinței umane responsabilă pentru conduită și ca atare cu adevărat independentă față de „necesitatea fatalistă”; și a voinței divine adresate tuturor și ca atare cu adevărat universală, dar și liberă de păcat, de rău și de constrîngere, de vreme ce o astfel de libertate era „desăvîrșirea voinței [divine]”. „Soarta predestinării închipuită” de Calvin era „ostilă religiei” fiindcă

Downey (1952) 218

Vezi *supra*, pp. 260-261

Vezi *supra*, pp. 258-259

Aug. *Enchir.* 26.100 (CCSL 46:103)
Calv. *Inst.* (1559) 1.18.3
(Barth-Niesel 3:225); Bez. *Cast.* 2; 7 (Bez *Tract* 1:374; 392); Bez. *Praed.* (Bez *Tract* 3:409)

Urs. *Loc. theol.* 6.2 (Reuter 1:600)

Episc. *Inst.* 4.3.6
(1678-I:356-359); Episc. *Camer.* 1 (1678-II:209)

Episc. *Inst.* 4.2.20
(1678-I:306)

reușea să submineze atât libertatea voinței lui Dumnezeu, cât și liberul arbitru al omului. Împotriva „fatalității de fier a stoicilor, maniheilor și predestinarianiștilor”, ca și împotriva „soartei oarbe” a epicureilor se pronunța doctrina biblică a „providenței lui Dumnezeu în lume, care conduce totul cu înțelepciune, cu sfințenie și cu dreptate”. Providența lui Dumnezeu, care s-a manifestat imediat după creație și s-a extins și asupra lucrării mîntuitoare, era universală, atingînd „întregul univers și mai ales omul”, ca expresie a „înțelepciunii, dreptății și nepărtinirii lui Dumnezeu”. Aceste atribute divine ale înțelepciunii, dreptății și nepărtinirii, dezvăluite în providență, sugerau faptul că Dumnezeu era liber de „orice necesitate interioară a propriei sale naturi sau de orice putere exterioară a vreunei alte forțe”; prin urmare, atât în concepția arminiană, cât și în cea calvină, Dumnezeu avea preștiința întîmplărilor viitoare și era liber „să dispună pentru făpturile create de el orice voiește”, viața sau moartea, porunca ori interdicția.

Și, atât în doctrina arminiană, cât și în cea calvină, harul lui Dumnezeu, definit drept „bunăvoință nemeritată”, era, așa cum se spunea în *Protest*, „începutul, desfășurarea și împlinirea oricărui lucru bun”. Ceea ce nu însemna că harul era „irezistibil”. Analogia, făcută de Augustin și după el de Calvin, între chemarea la credință adresată de Dumnezeu și chemarea la înviere adresată de Hristos, în mod irezistibil, unui trup mort, era greșită. Căci „cei pe care Dumnezeu îi cheamă la credință, îi cheamă la modul cel mai serios”; dacă ar fi imposibil să te opui harului lui Dumnezeu, atunci atât oferta lui de „răsplătire a virtuții creștine”, cât și amenințarea lui cu pedeapsa în cazul imoralității ar fi zadarnice. Pe de altă parte, distincția dintre ceea ce voia și ceea ce îngăduia Dumnezeu, pe care Calvin o respinsese considerînd-o o „eroare” și o „eschivare”, era esențială pentru a împiedica „răsturnarea întregii religii”: îngăduința divină nu presupunea faptul că „nu se poate urma altă cale decît neascultarea”, ci mai curînd faptul că „omul poate fi neascultător numai dacă așa vrea”. Prin urmare, Dumnezeu îngăduia răul nu pentru că îl voia, ci pentru ca să-l lase pe om liber. Și, contrar teoriei lui Calvin, în mod similar, „cu îngăduința lui Dumnezeu și în acord cu dreapta sa judecată”, dar prin propria lor acțiune, inimile păcătoșilor erau „învîrtoșate”. Învîrtoșarea era, și în cazul evreilor, o „declarație” divină, nu inițiativa unei „acțiuni” divine.

Conf. Remon. pr. (1622: C3v)

Conf. Remon. 6.8 (1622:23)

Conf. Remon. 6.1 (1622:19)

Conf. Remon. 2.9 (1622:10)
Episc. Inst. 4.2.17-18
(1678-I:299-303)

Conf. Remon. 2.5 (1622:9)

Episc. Inst. 4.2.22
(1678-I:311)
Remon. 4 (Schaff 3:547);
Conf. Remon. 17.6
(1622:1627); *Sent. Remon.*
3.2 (*Act. Remon.* 1:74)
Aug. Ev. In. 49.24 (CCSL
36:431); *Calv. Ev. In.* II :43
(CR 75:269)

Conf. Remon. 17.3 (1622:56)

Sent. Remon. 3.8 (*Act. Remon.* 1:75)

Episc. Lib. arb. 4
(1678-II:203)
Conf. Remon. 17.7
(1622:57-58)

Calv. Inst. (1559) 1.18.1
(Barth-Niesel 3:219)
Episc. Inst. 4.2.21
(1678-I:308)

Conf. Remon. 6.3 (1622:20)

Conf. Remon. 2.9 (1622:11)

Conf. Remon. 20.3 (1622:63)
Episc. Jud. 2 (1678-I:437);
Episc. Quaest. 33
(1678-II:31-32)
Episc. Inst. 4.4.13
(1678-I:387)

Remon. conc. (Schaff 3 : 549)

Conf. Remon. 2.2 (1622 : 9)

Conf. Remon. 5.7 (1622 : 18)

Episc. Inst. 4.5.5
(1678-I : 410-412)

Conf. Remon. 2.2 (1622 : 8-9)

Sent. Remon. 3.9 (Act.
Remon. 1 : 75)

Episc. Inst. 4.5.7
(1678-I : 414); *Episc. Camer.*
1 (1678-II : 209)

Conf. Remon. 9.1 (1622 : 32)

Conf. Remon. 2.6 (1622 : 10)

Conf. Remon. 4.2-3
(1622 : 15-16)

Fapte 4,27-28
Episc. Inst. 4.4.15
(1678-I : 396-397)

Vezi vol. 1, p. 140

Conf. Remon. 5.1 (1622 : 16)

Atunci cînd predestinarianismul calvin vedea o legătură cauzală mai strînsă și mai directă între voința veșnică a lui Dumnezeu și acțiunea umană sau destinul omului, aceasta reprezenta o încercare de „a se înălța mai sus sau de a coborî mai în profunzime” decît permitea revelația voinței lui Dumnezeu. „A-l cunoaște pe Dumnezeu cu adevărat” însemna, potrivit Scripturii, „a împlini voia lui Dumnezeu”, însă Dumnezeu nu putea să pretindă în mod justificat „supunere față de o voință străină” din partea omului dacă ar fi existat un decret al dublei predestinări chiar și înaintea de cădere. Doctrina voinței lui Dumnezeu constituia a treia și ultima secțiune din *Confesiunea protestatară*, urmînd unor secțiuni care se ocupau de ființa lui Dumnezeu și de lucrările lui Dumnezeu. Deși „nu există la Dumnezeu o voință ascunsă care să contrazică voința lui revelată în cuvînt” și prin urmare noțiunea de dublă voință a lui Dumnezeu, spre mîntuire și spre osîndire, care părea să fie implicită în doctrina calvină a dublei predestinări, era, „cea mai primejdioasă dintre toate erorile”, totuși mai exista un sens în care era cît se poate de potrivit să se vorbească despre o dublă voință. Căci „voința divină cuprinsă în legămîntul harului... este alcătuită din două părți principale : în primul rînd, ceea ce Dumnezeu însuși, prin Iisus Hristos Fiul Său, a hotărît să facă în noi sau în numele nostru, așa încît să devenim părtași veșnicei mîntuiri care ne-a fost dăruită prin el ; în al doilea rînd, ceea ce voiește să fie făcut de către noi prin mijlocirea harului său dacă vrem cu adevărat să dobîndim mîntuirea veșnică”. Diferența dintre o astfel de voință dublă și îndoita voință a dublei predestinări consta în faptul că cea dintîi nu îl reprezenta pe Dumnezeu în mod contradictoriu, ci într-un mod absolut armonios. În măsura în care era legitim să se vorbească despre voința divină folosindu-se o astfel de categorie precum „decret”, trebuia să aibă legătură cu modul cum erau împlinite decretalele divine în principalele două lucrări ale lui Dumnezeu : creația și mîntuirea ; chiar și în acest caz, cuvintele Scripturii despre „sfatul” lui Dumnezeu nu trebuiau interpretate într-un sens determinist.

Voia lui Dumnezeu față de lume dezvăluită în aceste două acțiuni divine avea cuprindere universală. Din momentul respingerii dualismului lui Marcion de către Biserica primelor veacuri, unitatea lui Dumnezeu a fost o garanție a universalității acestei voințe creatoare, care era mărturisită în deschiderea Crezului apostolilor. Asupra acestui

punct nu exista nici o controversă în rîndul grupărilor reformate, în ciuda unor încercări repetate din partea unora dintre ele de a-și cataloga adversarii drept neomarcioniști din cauza poziției lor în privința unei doctrine sau a alteia. Însă universalitatea voinței lui Dumnezeu în ceea ce privește mîntuirea, spre deosebire de creație, avea să devină o problemă controversată, la fel ca și veșnicia osîndirii. *Protestul* din 1610 declara că Iisus Hristos este „Mîntuitorul lumii”, nu doar Mîntuitorul celor aleși, și că „a murit pentru toți oamenii și pentru fiecare om în parte, așa încît a dobîndit pentru ei toți, prin moartea Sa pe cruce, mîntuirea și iertarea păcatelor”, deși doar cei care credeau se puteau bucura de această iertare. Era un „decret” al lui Dumnezeu ca Hristos să fie „jertfa de ispășire pentru păcatele lumii întregi”. Așa cum a fost „un rău universal cel care a venit asupra noastră de la Adam”, tot astfel trebuia să existe un „leac pentru toți” care să fie acordat de Dumnezeu în „Fiul Său preaiubit, Iisus Hristos, ca Noul și Cel de-al Doilea Adam”, care „rînduiește toate lucrurile” potrivit voinței Sale.

În această formă arminiană, afirmația potrivit căreia voința lui Dumnezeu pentru lume era o voință universală pentru mîntuire nu s-a concretizat totuși într-o doctrină a Bisericii pînă la apariția metodismului în veacul al XVIII-lea. În perioada Reformei, principala ei semnificație pentru dogma oficială rezida în formulările antitetice pe care le evoca, ilustrate în special de *Canoanele Sinodului de la Dort* și de *Confesiunea de la Westminster*, precum și în reacțiile puritanismului față de ceea ce acesta considera a fi un amestec al doctrinei arminiene în învățătura anglicană. Ca urmare a provocării arminiene, doctrina reformată cu privire la aspectele controversate avea să ia forma celor cinci „principii doctrinare”, exprimate în cadrul Sinodului de la Dort, care aveau să fie considerate, mai mult sau mai puțin justificat, drept accentele distinctive ale învățăturii ortodoxe calvine, pe care arminienii se credeau obligați să le respingă fățiș. În acest sens, este corect să afirmăm ideea potrivit căreia „Canoanele de la Dort au pentru calvinism aceeași semnificație pe care o are *Formula concordiei* pentru luteranism”, însă cu mențiunea că nici una dintre confesiunile reformate nu „are aceeași poziție dominantă precum *Confesiunea de la Augsburg* pentru Biserica luterană.

Paralela dintre *Canoanele de la Dort* și *Formula concordiei* poate fi înșelătoare și dintr-un alt motiv. Deși

Zw. Wort. (CR 92:941-942; 958); Herb. Enchir. 13 (CCath 12:60); Form. Conc. Epit. 8.23 (Bek. 809)

Episc. Quaest. 62 (1678-II:67-68)

Remon. 2 (Schaff 3:546); Sent. Remon. 2.2-3 (Act. Remon. 1:73-74)

1In. 2,2
Sent. Remon. 1.5 (Act. Remon. 1:71-72)

Conf. Remon. 7.4 (1622:25)

Conf. Remon. 8.8 (1622:30)

Episc. Quaest. 53 (1678-II:57-58)

Schaff (1919) 515

Schaff (1919) 357

Form. Conc. S. D. pr. (Bek. 829)

Syn. Dord. Can. pr. (Schaff 3:551)

Syn. Dord. Sess. 144-146 (Act. Syn. Dord. 1:348-349)

Syn. Dord. Sess. 148 (Act. Syn. Dord. 1:366)

Cat. Heid. 54 (Niesel 162)

Vezi supra, p. 257

Consid. Cat. Heyd. 27 (Act. Remon. 1:109)

Conf. Belg. 16 (Schaff 3:401)

Consid. Conf. Belg. 16 (Act. Remon. 1:92-93)

1Tim. 2,1-4

Vezi supra, pp. 85-86

Calv. Rom. ded. (Parker 2-3)

*Buc. Rom. 9:17 (1562:455-460)
Urs. Loc. theol. 6.2 (Reuter 1:586-587)*

Vezi supra, pp. 260-261

Bez. Praed. (Bez Tract 3:407); Toss. Praed. 2 (1609:17)

confesiunea luterană a fost prezentată ca o „reafirmare” a *Confesiunii de la Augsburg* numai în privința acelor aspecte doctrinare asupra cărora existaseră controverse în sinul luteranismului, ea reușise totuși să abordeze o gamă mult mai largă de doctrine decât echivalenta ei calvină, care s-a limitat la „predestinarea divină și la principiile [doctrinare] strâns legate de aceasta”, mai precis predestinarea necondiționată, ispășirea limitată, depravarea totală, irezistibilitatea harului și perseverența finală a sfinților. În privința fiecărui punct în parte, Sinodul de la Dort și-a afirmat loialitatea față de normele învățăturii reformate, promulgate în *Confesiunea belgiană*, a cărei autoritate au recunoscut-o delegațiile naționale participante la sinod, precum și în *Catehismul de la Heidelberg*, considerat ca fiind „un autentic compediu al doctrinei creștine ortodoxe”. Limbajul folosit în *Catehismul de la Heidelberg* fusese mult mai puțin explicit în privința unora dintre aceste doctrine decât cel al lucrărilor ulterioare ale lui Calvin precum și al calvinismului târziu, însă arminienii l-au criticat pentru că limita doctrina despre providență la aspectele lumești. *Confesiunea belgiană* tratase mai pe larg aceste doctrine, cu toate că și ea formulase o doctrină ambiguă cu privire la dubla predestinare și, așa cum precizau arminienii, cuvintele ei „puteau fi, și au fost, interpretate în mai multe feluri”.

Existaseră de asemenea diferite feluri de a interpreta îndemnul apostolului Pavel de a face rugăciuni pentru regi și cîrmuitori datorită lui „Dumnezeu, Mîntuitorul nostru, care voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină”. Acest pasaj fusese dintotdeauna o enigmă pentru doctrinele augustinienne privind predestinarea și voința lui Dumnezeu. Martin Bucer, față de a cărui exegeză pe marginea epistolelor pauline Calvin se arăta îndatorat, adopta explicația lui Augustin potrivit căreia voința mîntuitoare a lui Dumnezeu despre care se vorbea în pasajul amintit nu îi atingea pe oameni în mod individual, ci pe categorii. Ursinus interpreta și el pasajul ca făcînd referire la „toate clasele” mai curînd decât la toți indivizii; dar, spre deosebire de Calvin, el și alți teologi reformați ortodocși considerau distincția dintre „voința” și „îngăduința” lui Dumnezeu, cu condiția să fie corect înțeleasă, ca fiind utilă pentru o astfel de interpretare. Era esențial, potrivit lui Calvin, să nu se suprapună pasajul din 1 Timotei 2,1-4 peste doctrina predestinării, ci să fie interpretată în lumina „termenului «alegere», [care]

Calv. Occ. prov. 13-14 (CR 37:314)

Calv. 1 Tim. 2:4 (CR 80:268-269); Calv. Occ. prov. 1 (CR 37:292)

Calv. Inst. (1539) 8 (CR 29:888)
Bez. Cast. 13-14 (Bez Tract 1:419)

In. 3,16

In. 17,9
Bez. apud Coll. Mont. Bell. 10 (1588:544-545)

Syn. Dord. Can. 2.8 (Schaff 3:562)

Remon. 2 (Schaff 3:546)

Apud Syn. Dord. Sess. 99
(Act. Syn. Dord. 1:247-248)

Syn. Dord. Sess. 72 (Act. Syn. Dord. 1:230)

In. 17,9

Apud Syn. Dord. Sess. 143
(Act. Syn. Dord. 1:343)

apare atât de des în Scriptură”. Atunci ar fi evident faptul că „sensul pe care îl dă apostolul aici este acela că nici un neam de pe pământ și nici o clasă a societății nu este exclusă de la mîntuire”. Folosind orice altă interpretare, această poruncă de a face rugăciuni pentru regi și împărați păgîni, „o categorie de oameni aproape fără nici o speranță”, ar fi „absurdă” în acest context. Trebuia să existe, susținea Beza, o „ordine a cauzelor” potrivită pentru interpretarea acestui pasaj, la fel cum termenul „lume” din citatul „Dumnezeu așa a iubit lumea”, se referea probabil numai la cei aleși, de vreme ce Hristos explica mai tîrziu în aceeași Evanghelie că el nu se roagă pentru „lume”.

Confruntat acum, prin provocarea arminiană, cu ceea ce credea că este tocmai un astfel de efort de a subordona doctrina alegerii față de ideea unei voințe universale a lui Dumnezeu pentru mîntuirea lumii, Sinodul de la Dort avea să refacă ordinea dintre alegere și mîntuire, așa cum susținuse Calvin. „Acestea erau”, afirma sinodul, „sfatul suveran și voința plină de har și scopul lui Dumnezeu Tatăl, ca rostul însuflețitor și mîntuitor al morții neprețuite a Fiului Său să-i atingă pe toți cei aleși” și numai pe ei; căci „era voința lui Dumnezeu ca Hristos... să-i mîntuiască... pe toți aceia, și numai pe aceia, care au fost aleși din vecie spre a fi mîntuiți și dați lui de către Tatăl”. Afirmatia arminiană, „Iisus Hristos Mîntuitorul a murit pentru fiecare și pentru toți” era, așa cum susținuse un teolog calvin în cadrul sinodului, „ambiguă, dat fiind că era incompletă”: „Dacă adăugați cuvîntul «credincioși», atunci afirmația ar fi clară și adevărată; dar dacă adăugați «oameni», atunci rămîne ambiguă”. Sinodul s-a arătat preocupat în repetate rînduri de întrebarea „dacă voința Tatălui atunci cînd l-a dat morții pe Fiul Său, și a Fiului atunci cînd a cunoscut moartea, a fost spre a da mîntuire fiecăruia și tuturor”. O lungă *Confesiune*, prezentată de un teolog reformat francez care nu a putut participa la lucrările sinodului, oferea un răspuns la această întrebare, susținînd că de vreme ce Hristos mijlocea pentru cei pe care i-a răscumpărat și, de vreme ce a mărturisit chiar în noaptea în care a fost vîndut, „nu pentru lume Mă rog, ci pentru cei pe care Mi i-ai dat”, însemna că „Hristos nu a răscumpărat lumea”, ci numai pe cei aleși.

Pentru a respinge obiecția arminiană consacrată potrivit căreia o astfel de doctrină a ispășirii limitate era de fapt o

Remon. 2 (Schaff 3:546)

Syn. Dord. Can. 2.1 (Schaff 3:561)

Syn. Dord. Can. 2.3 (Schaff 3:561)

Syn. Dord. Can. 2.5 (Schaff 3:561)

Syn. Dord. Can. 2.6 (Schaff 3:561)

Syn. Dord. Can. 2.8 (Schaff 3:562)

Syn. Dord. Can. 1.17 (Schaff 3:556)

Syn. Dord. Can. 1.9 (Schaff 3:553-554)

Syn. Dord. Can. 1.10 (Schaff 3:554)

Syn. Dord. Sess. 67 (Act.

Syn. Dord. 1:237)

Syn. Dord. Can. 1.8 (Schaff 3:553)

Syn. Dord. Can. 1.6 (Schaff 3:552)

Syn. Dord. Rej. err. 1.8 (Schaff 3:558)

limitare a puterii și suficienței lui Hristos, care, ca Mîntuitor al lumii întregi, a murit pentru fiecare și pentru toți, sinodul a prefătat afirmația sa despre limitarea voinței lui Dumnezeu spre mîntuire cu un rezumat al doctrinei lui Anselm privind mîntuirea ca îndreptățire. „Dumnezeu nu este doar infinit de milostiv, ci este și infinit de drept”, se spunea. Prin urmare numai moartea lui Hristos, avînd „valoare și prețuire infinită”, putea fi considerată drept „singura și desăvîrșită jertfă și îndreptățire pentru păcate”. Mesajul acestei desăvîrșite îndreptățiri nu era cîtuși de puțin limitat în privința destinatarilor lui. Făgăduința Evangheliei și chemarea la pocăință și credință trebuiau propovăduite și publicate oriunde Dumnezeu trimitea vestea cea bună, „la împlinire și fără discriminare”. Dar aceasta nu însemna că toți cei care o auzeau o și credeau, căci mulți piereau în necredință; totuși, acest lucru nu se datora „nici unui defect ori insuficiențe a jertfei oferite de Hristos pe cruce, ci propriei lor vinovății”. Și nici nu însemna că voința lui Dumnezeu pentru lume nu a reușit să-și atingă scopul, ca și cînd necredința omului ar putea influența în vreun fel voința divină. Prin urmare, jertfa lui Hristos, deși avea o infinită valoare și suficiență, nu era pentru lume, ci doar pentru cei predestinați.

Pe baza acestei învățături despre voința lui Dumnezeu spre mîntuire trebuia înțeleasă doctrina predestinării. „Trebuie să judecăm voința lui Dumnezeu”, afirma Sinodul de la Dort, „din cuvîntul Său”. Din cuvîntul lui Dumnezeu era evident că temeiul alegerii divine nu se afla în nimic de natură omenească, nici în sfințenia și nici în credința omului, prezente sau viitoare, ci că aceste virtuți omenești erau rezultatele alegerii. Prin urmare unicul temei și „singura cauză a acestei alegeri gratuite” era „bunăvoința lui Dumnezeu”. Răspunsul sinodului la întrebarea în discuție, spre exemplu, la cea de-a șaiszeci și șaptea sesiune a sa, dacă alegerea era „simplă sau multiplă”, era clar și fără echivoc: „Această alegere nu este multiplă”. Deși afirmația se referea numai la alegerea spre mîntuire, același set de *Canoane* vorbeau și ele tot la singular despre un „decret” atunci cînd identificau diferența dintre cei aleși și cei osîndiți: „Faptul că unii sînt înzestrați de Dumnezeu cu credință, în vreme ce alții nu sînt, reiese din decretul lui veșnic”. Opinia contrară, „că Dumnezeu nu a hotărît, doar prin voința Sa dreaptă, să lase pe cineva în starea de cădere a lui Adam și în condiția obișnuită a păcatului și a osîndei” a fost condamnată, la fel ca și învățătura potrivit

Syn. Dord. Rej. err. 1.1
(Schaff 3: 556)

Edw. Orig. Sn. 2.4.1 (Miller
3: 322)

Edw. Fr. Wll. 3.2 (Miller
1: 288)
Edw. Fr. Wll. 2.9 (Miller
1: 218-219)

P. Miller (1956) 98

Grop. Enchir. 2 (1547:36v);
Mrl. Pecc. orig. 3 (CT
12:556)

Edw. Rel. Aff. 2 (Miller
2: 169)

Syn. Dord. Can. pr. (Schaff
3: 551)

căreia „voia lui Dumnezeu de a mîntui pe credincioși” era deplinul conținut al decretului de alegere.

Cele „cinci principii doctrinare” ale Sinodului de la Dort au stabilit concepția reformată ortodoxă cu privire la voința lui Dumnezeu într-o formă care avea să dobîndească valoare normativă. Astfel, atunci cînd în veacul următor și pe un alt continent, Jonathan Edwards relua subiectul „mîntuirii universale”, el începea cu un scurt comentariu pe marginea „controversei dintre protestatari și antiprotestatari [sau, așa cum apare în manuscrisul lucrării, dintre «calvini și arminieni»]”. Cînd își propunea să discute aspecte precum libertatea și preștiința, prezentarea lui lua forma unei respingeri punct cu punct a poziției arminiene asupra acestor chestiuni, așa cum erau expuse „de unul dintre cei mai mari arminieni, mai precis de Episcopius” precum și într-un tratat pe care Edwards îl invoca în permanență, intitulat *Discurs despre cele cinci puncte*, care erau aceleași „cinci principii doctrinare” menționate în *Protest* și în *Canoanele* Sinodului de la Dort. Totuși, pentru a face acest lucru, Edwards „a mers înapoi, nu la ceea ce susținuse prima generație de locuitori ai Noii Anglii, ci la Calvin”; el „a devenit așadar primul calvin autentic și consecvent din Noua Anglie”.

„Ceea ce susținuse prima generație de locuitori ai Noii Anglii”, împreună cu colegii lor puritani din vechea Anglie, era un sistem care a ajuns să fie numit „teologie a legămîntului” sau „teologie federală”. Totuși este important de amintit că tema „legămîntului” era o temă pe care și teologii romano-catolici o considerau utilă; și, înainte să devină cuvîntul de ordine al unei teologii care se afla oarecum în antiteză față de calvinism, „legămîntul harului și scopurile declarate ale lui Dumnezeu în numirea și constituirea lucrurilor în acest legămînt” erau, pentru calvinismul ortodox, așa cum aveau să fie și pentru Edwards, un mod autentic de a descrie voia lui Dumnezeu față de lume, un mod care se înscrisa, în contextul doctrinei alegerii, în învățătura generală a teologilor reformați. În prefața *Canoanelor* Sinodului de la Dort se spunea: „Bine-cuvîntat să fie în veci Domnul, care... a dat mărturie întregii lumi că el nu își uită legămîntul”. Împlinirea voinței lui Dumnezeu exprimată în doctrina dublei predestinări era o dovadă – nu doar pentru cei aleși, ci „pentru întreaga lume” – a faptului că își respecta legămîntul. Sinodul insista asupra legămîntului și pentru a da un răspuns la întrebarea cum trebuiau să privească părinții

Syn. Dord. Can. 1.17 (Schaff 3:556); Bez. apud Coll. Mont. Bell. 9; 10 (1588:459-460; 498-499)

Conf. Remon. 9.1 (1622:32)

Calv. Rom. 9:11 (Parker 201-202)

Deut. 10:14-15; Mat. 11,21

Syn. Dord. Ref. err. 1.9 (Schaff 3:558)

Zw. Gen. 17:2 (CR 100:102)
Buc. Regn. Chr. 1.5; 2.5
(Strasbourg 15:58; 104-105)

Calv. Rom. 9:4 (Parker 196)

Calv. Nec. ref. (CR 34:481)

Mel. Com. Rom. 9-11 (CR 15:677-702); Mel. Enarr. Rom. 9-11 (CR 15:974-998)

voia lui Dumnezeu față de copiii lor, în lumina acestei doctrine a predestinării: „Copiii celor credincioși sînt sfinți, nu prin fire, ci prin binecuvîntarea legămîntului harului, în care sînt incluși împreună cu părinții lor”. Gruparea arminiană folosea această temă în propria ei doctrină privind voința lui Dumnezeu, pe care o numea „voința lui Dumnezeu cuprinsă în legămîntul harului”.

Așa cum Hristos era „oglină în care ne contemplăm predestinarea” și „cea mai limpede oglindă a liberei alegeri”, tot astfel și voința lui Dumnezeu în legămînt era istoria lucrărilor Sale pentru poporul lui Israel. „Așa cum binecuvîntarea legămîntului deosebește poporul lui Israel de toate celelalte neamuri”, formula Calvin analogia dintre alegere și legămînt, „tot astfel alegerea lui Dumnezeu face deosebirea între oamenii acestui neam, căci îi alege pe unii pentru mîntuire și pe alții pentru osînda veșnică”; nu era nevoie să se caute o „cauză mai înaltă” decît bună-tatea și asprimea voinței lui Dumnezeu. Preluînd analogia, Sinodul de la Dort invoca pasajele despre „alegere” din Vechiul și Noul Testament ca dovadă a faptului că voința lui Dumnezeu, și nu virtutea superioară a unui neam, se afla la baza acestei despărțiri a poporului lui Israel de toate celelalte neamuri. Zwingli preciza că „a încheia un legămînt” era un mod de a vorbi caracteristic evreilor; Bucer evidenția faptul că legămîntul cu Israel, deși încheiat într-un anumit moment, trebuia să fie reînnoit; Calvin nota și el că întrucît legămîntul fusese încheiat o dată pentru totdeauna, în vreme ce făgăduințele lui Dumnezeu erau răspîndite de-a lungul Scripturii, se impunea ca toate făgăduințele să se subordoneze legămîntului, așa cum „singurul lor cîrmuitor, la fel ca și ajutorul de nădejde prin care Dumnezeu își mărturisește dragostea față de credincioși, țîșnește din singurul izvor al alegerii”. Făgăduințele Vechiului Testament, dar și cererile și rugăciunile lui, își aveau originea în legămîntul lui Dumnezeu încheiat cu patriarhii. Cea mai importantă mențiune a legămîntului cu poporul lui Israel în Noul Testament era cea făcută de apostolul Pavel în Epistola către Romani 9-11, pe baza căreia Biserica a încercat să stabilească semnificația relației dintre diferitele legăminte ale lui Dumnezeu. Totuși, este sugestiv, pentru importanța relativă a legămîntului în sistemele reformate, faptul că Melancthon nu se referea în mod explicit la legămînt în nici unul dintre comentariile sale pe marginea pasajului din Romani 9-11, în timp ce Calvin îl punea în centrul

Calv. Rom. 9-11 (Parker 191-263)
Bez. Praed. (Bez Tract 3:416)

Blng. Test. (1534)

Urs. Loc. theol. 1.1 (Reuter 1:427-428)

Mat. 26, 28; Marc. 14, 24, Luc. 22, 20; 1 Cor. 11, 25

Blng. Test. (1534:43r-44v)
Zw. Tf. (CR 91:499-502);
Zw. Subsid. (CR 91:499-502); Zw. Hub. 2 (CR 91:634-640)
Urs. Ex. ver. doct. 1 (Reuter 1:809)
Oec. Dign. euch. 1 (1526:B1r)

Blng. Test. (1534:4v)

Blng. Dec. 5.6 (1552:325v)
ap. Eus. H. E. 5.23-25 (GCS 9:488-498)

Blng. Or. err. miss. 3 (1528:A8r)

Blng. Nacht. 1 (1553:C1r)

Evr. 9,16-17 (Vulg.)

Urs. Expl. Cat. 18.2 (Reuter 1:98-99)

Urs. Expl. Cat. 18.2.2 (Reuter 1:99)

Blng. Test. (1534:25v)

prezentării sale, mai ales a capitolului 9, și chiar și Beza aborda în trecere acest subiect în comentariul său pe marginea acestui capitol.

Pe lângă abordarea subiectului în contextul acestei exegeze, teologia reformată se referea la semnificația legământului în nenumărate feluri. Bullinger, spre exemplu, a scris un tratat în 1534, *Despre unicul și veșnicul testament sau legământ al lui Dumnezeu*, iar Zacharias Ursinus prezenta în introducerea teologiei sale sistematice o explicație pe marginea legământului; avea să devină o temă frecventă în celelalte scrieri ale lor precum și în sistematicile lor. Referirea la legământ în toate cele patru versiuni ale cuvintelor de instituire a Cinei Domnului, rostite în contextul prăznirii Paștelui evreiesc, sărbătoarea legământului încheiat cu Israel, a făcut posibilă întemeierea apărării doctrinei reformate privind sfintele taine, botezul și mai ales Euharistia, pe „natura simbolurilor legământului”, în antiteză cu teorii care puneau accentul doar pe prezență. Dumnezeu, care „a binevoit să numească misterul unității și a frăției divine cu un titlu omenesc”, s-a conformat practicii omenești de a confirma un legământ prin „semne ale bune credințe”, atașind propriile lui „semne ale credinței și adevărului, adică sfintele taine”, de „legământul Său veșnic”. Binecunoscuta scrisoare adresată de Irineu papei Victor I trebuia invocată alături de formula sa despre Euharistie, căci în această scrisoare el arătase că „Euharistia nu este altceva decât un simbol al legământului unității, credinței și doctrinei”. Distorsionarea Euharistiei prin considerarea ei drept o jertfă a răscumpărării reprezenta o încălcare a instituirii divine a lui Hristos, care poruncise ca aceasta să fie „un testament, un legământ și o moștenire”. Hristos era unica jertfă de răscumpărare. De aceea, doctrina izbăvirii putea foarte bine să fie tratată la rubrica legământului sau testamentului, așa cum o dovedește pasajul din Epistola către Evrei. Prin urmare, în formularea lui Ursinus, „doctrina legământului lui Dumnezeu este strâns legată de doctrina Mijlocitorului”. El adapta doctrina lui Anselm cu privire la Mijlocitor la doctrina legământului: „Acest legământ nu poate avea loc fără un mijlocitor, căci nu putem să aducem satisfacție pentru noi înșine”.

Hristos era unicul Mijlocitor și nu exista decât „o singură cale spre adevărata mîntuire”; de aceea, existau „un singur legământ și o singură Biserică a tuturor sfinților înainte și după Hristos”, atît în Vechiul, cît și în Noul

Blng. *Dec.* 3.8 (1552:136r)

Blng. *Test.* (1534:17v)

Blng. *Sum.* 1.2 (1556:4v)

Urs. Expl. Cat. 18.2.3

(Reuter 1:99)

Rom. 4,16

Calv. *Rom.* 4:3 (Parker 81)

Blng. *Sum.* 2.8 (1556:31r)

Blng. *Test.* (1534:29v-30r)

Calv. *Rom.* 8:15; 9:4

(Parker 169; 196-197)

Calv. *Rom.* 8:15 (Parker

169)

Ps. 71,5

Calv. *Rom.* 9:3 (Parker 194)

Calv. *Rom.* 11:1 (Parker

240)

Blng. *Test.* (1564:6v-7r)

Calv. *Inst.* (1559) 3.21.7

(Barth-Niesel 4:378)

Ier. 31,33

Blng. *Sum.* 2.8 (1556:31r)

Blng. *Dec.* 2.6 (1552:121r)

Urs. Expl. Cat. 18.2.4

(Reuter 1:101); Blng. *Test.*

(1534:35r-35v)

Blng. *Test.* (1534:16r)

Blng. *Dec.* 3.6 (1552:121v)

Blng. *Test.* (1534:38r)

Blng. *Test.* (1534:20v)

Testament. Scriptura, care era în întregime legată de „acest unic țel”, era „o singură Carte a Legământului, înainte și după nașterea lui Hristos, Domnul nostru”. Astfel, legământul era „unul în esență, dar îndoit ca manifestare”. Avraam, ca părinte al credincioșilor, nu credea doar într-o singură afirmație a lui Dumnezeu adresată lui, ci în „întregul legământ al mântuirii și har al înfierii”. Acest legământ al mântuirii începuse odată cu Adam, continuase cu Noe, îi fusese revelat lui Avraam și fusese pus în formă scrisă prin Moise, prin care a fost „reînnoit” și „dezvoltat mai cuprinzător”. „Legea” pe care o scrisese Moise conținea legământul harului. Când apostolul Pavel pusese legea lui Moise în antiteză cu evanghelia, el accentua numai funcția distinctivă a legii, poruncile și interdicțiile, nu legământul harului care era inclus în ea. Acest legământ al lui Dumnezeu, încheiat cu poporul lui Israel prin Moise, era „din neam în neam” cât vor străluci soarele și luna; „de aceea abolirea legământului ar fi mai nefirească decât distrugerea întregii lumi”. Era absurd chiar și numai să se sugereze faptul că necredința omului putea să desfacă vreodată veșnicul legământ dintre Dumnezeu și Israel. Legământul dovedea că mântuirea venea numai prin har. În același timp, legământul cu Israel era dovada principală a faptului că atunci când Dumnezeu a încheiat un legământ nu a conferit odată cu el, în mod nemijlocit, „Duhul reînnoirii care să-i ajute să meargă cu acest legământ până la capăt”. De aceea trebuia să existe de asemenea „noul legământ” care fusese proorocit de Ieremia. Hristos fusese „împlinirea” legământului, căci în El se manifestase „în chipul desăvârșit și cel mai pur și limpede cu putință”. „Noul legământ” se deosebea de vechiul legământ în multe privințe, mai ales în „amplitudinea” lui, fiindcă „în noul [legământ] Biserica este răspîndită în rîndul tuturor neamurilor” lumii.

Dat fiind că rezuma „întregul conținut al evlaviei” practicate de „sfinții din toate epocile” de-a lungul timpului, „legământul” a devenit o categorie istorică pentru descrierea voii lui Dumnezeu față de lume „în timp”, complementar (și uneori în contradicție) cu „predestinarea veșnică” prin voința lui Dumnezeu exprimată în decretalele sale. Relatările prezentate în Scriptură erau „paradigme vii ale legământului”. În cele din urmă, „decretele” și „legământul” aveau să formeze capitole separate ale doctrinei creștine, precum în *Confesiunea de la Westminster* din 1647. După ce declara că „Dumnezeu a hotărât din veșnicie

...ceea ce urmează să se întâmple”, așa încît „prin decretul lui Dumnezeu... unii oameni și îngeri sînt predestinați la viață veșnică, în vreme ce alții la moarte veșnică”, confesiunea vorbea în continuare despre „o bunăvoință voluntară din partea lui Dumnezeu, pe care se bucura să o arate prin legămînt”, mai întîi un „legămînt al faptelor” în creație și apoi „legămîntul harului” după căderea în păcat. În această configurație, ideea originală a reformaților în legătură cu legămîntul evoluase deja înspre o „teologie federală” pe deplin cristalizată. Însă legămîntul funcționase în cadrul teologiei reformate încă de la început ca o contrapondere a predestinării, cuprinzînd atît chemarea specială a lui Dumnezeu, cît și chemarea universală a lui Dumnezeu, atît particularitatea legămîntului cu poporul lui Israel, ca un prim exemplu de alegere numai prin har, cît și universalitatea unei voințe a lui Dumnezeu care era „răspîndită în rîndul tuturor neamurilor”. El avea avantajul suplimentar de a fi o relație între Dumnezeu și „neam” – mai întîi poporul lui Israel, dar apoi și neamurile, „nu ca indivizi”, ci în calitate de „comunitate dintre neamuri”. Raportat la concepția originală a reformaților în ceea ce privește aplicarea legii lui Dumnezeu, așa cum era ea proclamată de Biserică, nu doar în cazul indivizilor, ci și al societății, motivul legămîntului a depășit cu mult hotarele înguste ale doctrinei Bisericii, în care avea un loc subordonat, deși important, ajungînd în sfera istoriei sociale și politice, în care avea să devină un punct de pornire pentru anunțarea cuvîntului și voii lui Dumnezeu în lume și pentru îndemnul de a se supune cuvîntului și a voii lui Dumnezeu adresat nu doar Bisericii, ci și statului.

West. Conf. 3 (Müller 549-550)

West. Conf. 7 (Müller 558)

Calv. Inst. (1539) 8 (CR 29:882)

Calv. Rom. 9:11 (Parker 201-202)
Urs. Expl. Cat. 18.2.4 (Reuter 1:101)

Calv. Rom. 11:16 (Parker 250)
Calv. Rom. 11:21 (Parker 252)

Definiția specificului romano-catolic

Vezi *supra*, pp.114-155

Vezi vol. 2., pp. 305-340

Han. *Conc.* 12 (CT 12:98-99)
 Clicht. *Oec. pr.* (1526:2v);
 Naus. *Misc.* 5.3 (CT
 12:398); Tap. *Orat.* 4.2
 (Mylius 2:343)
 1Cor. 11,19 (Vulg.); FA
 20,29; 2Tes. 2,11
 Vezi vol. 3, pp. 43-44

Fish. *Confut.* 29 (1523:462)

Ab. Chrys. *apud* CTrid. *Act.*
 16.v1547 (CT 6-II:90);
 Arch. *apud* CTrid. *Act.* 25v.
 1547 (CT 6-I:158)

Vezi *supra*, p. 128

Vezi *supra*, pp. 183-184

Reforma protestantă din secolul al XVI-lea a avut o contribuție decisivă la dezvoltarea doctrinei catolicității Bisericii, care fusese sursă de dispută în secolul anterior. Așa cum „definiția specificului oriental” în doctrină fusese evocată de controversele cu Biserica latină și cu protestantismul, datorită Reformei în Occident doctrina catolicității și catolicitatea doctrinei au ajuns să fie definite și delimitate de un specific care nu fusese considerat necesar pînă atunci. Văzînd Reforma trecînd de la o deviație heterodoxă la alta, adversarii ei au putut „să întrevadă împlinirea completă a previziunilor lui Pavel, cel de Dumnezeu inspirat”, în legătură cu apariția „eresurilor”; astfel, ei au urmat exemplul predecesorilor lor patristici și scolastici și au acceptat sau chiar au întîmpinat cu căldură ocazia pe care o ofereau aceste „eresuri” de a clarifica ortodoxia. În procesul definirii specificului catolic, puncte de doctrină care putuseră pînă atunci să coexiste ca părți ale unei tradiții catolice cuprinzătoare (sau nediferențiate), au devenit acum teze ale unor sisteme care se opuneau unul altuia și se excludeau reciproc, dintre care numai unul și-a luat pînă la urmă numele de „catolic”.

Paradoxul „specificului catolic” s-a regăsit în folosirea numelui „romano-catolic”, chiar dacă acesta a rămas problematic. Îl folosim aici, uneori puțin anacronic, așa cum am folosit și denumirea de „evangelic” sau „reformat” în capitolele anterioare, și îl folosim cu literă mare¹, ca și pe celelalte două; toți susțineau că sînt „catolici” și „evangelisti” și (în cele din urmă) „reformați”, dar fiecare dintre aceste denumiri a devenit o etichetă confesională. Numele „romano-catolic” a unit universalitatea Bisericii „în lumea întreagă”, care fusese mult timp conținutul

1. Scrierea cu literă majusculă este o particularitate ortografică a limbii engleze. Urmînd specificul limbii române, vom reda aceste cuvinte în continuare cu literă mică (n. trad.).

Vezi vol. 1, p. 341; vol. 3, pp. 44-45
 Aug. Alf. Witt. Abg. (CCath 11: 29-30)
 Ambr. Cath. Apol. ver. 2.6. (CCath 27: 127)

Ambr. Cath. Consid. 1 (1547: 7v)

Mor. Tyn (Sylvester 8^o 1028)

Vezi vol. 2, p. 256

Aug. Alf. Babst. stl. (1520: A2v)

Aug. Alf. Babst. stl. (1520: B1r)

Aug. Alf. Babst. stl. (1520: B4v)

Han, Conc. 7: 5 (CT 12: 93, 91); Camp. Depr. stat. eccl. pr. (CT 12: 6)

Fabr. Praep. 4 (CT 4: 10)

Diet. Phim. 2 (1532: D3r)

Henr. Villi Coerc Luth. (1523: A2r)

Coch. Aeq. dis. (CCath 17: 6-7); Aleand. Conv. conc. (CT 12: 120)

Schatz. Scrut. 1 (CCath 5: 23)

Wic. Ret. Luth. (1538: A2r)
 Ambr. Cath. Apol. ver. pr. (CCath 27: 10); Ambr. Cath. Excus. disp. 3 (1521: 17r)

Ambr. Cath. Consid. 1 (1547: 6r-6v); Mrtr. apud Ctrid. Act. 3.iii.1547 (CT 5: 1004); Tap. Orat. 1.9-10 (Mylus 2: 329-330)

Vezi supra, pp. 224-225

Coch. Luth. art. 2 (CCath 18: 20)

Ec. Enchir. 16 (CCath 34: 194-195)
 Ec. Imag. pr. ; 14 (1522: A2r; C2v)

cuvîntului „catolic”, cu specificitatea „unui singur Scaun”; de aceea, „putem spune că... atunci cînd vorbim despre «Biserica romană», ar trebui să se înțeleagă «Biserica catolică», de vreme ce numai aici „sînt prezenți cei numiți pe drept «catolici» și «ai Bisericii»”. Numai în „Biserica catolică obișnuită, cunoscută” sînt la îndemîină „adevărul doctrinei și sfîntenia harului”. Adaptînd clasificarea lui Ioan Damaschin unei situații în schimbare, unul dintre primii opozanți ai lui Luther a enumerat cinci grupuri care își revendică numele de creștin: „grecii, rușii, boemii, arabii și congregația condusă de Petru și urmașul său”, dar numai „sub conducerea lui Petru și a succesorului său dispăre distincția dintre boem, grec, latin sau de altă limbă” și, de aceea, aici există catolicitatea autentică ce a adus cu sine darul supranatural al lui Dumnezeu.

Deși mai existaseră și înainte erezii și schisme, curînd a devenit clar că Reforma protestantă reprezintă o amenințare, în multe aspecte, fără precedent; la fel era și gama foarte largă de doctrine puse în discuție. Motorul principal în acest caz era „ereziarhul” Luther. Deși la început spusese unele lucruri de bun-simț, „a alunecat constant”, devenind „primul care a rupt legătura de pace și unitate” de care se bucurase Biserica Germaniei în interiorul ei și în relația cu restul creștinătății. Deși se recunoștea că pluralismul doctrinar moștenit din Evul Mediu tîrziu conducea la sectarism, chiar fără a fi implicată vreo consecință a Reformei, „totul depinde de un singur om, adică de autorul schismei”: problema devenise Luther însuși, „Martin ereticul, Martin schismaticul, Martin prințul mîndriei și îndrăznelii fără seamăn”; și astfel a rămas chiar și după moarte. Întrucît ieșise în evidență și continuase să primească dovezi de loialitate din partea multor conducători protestanți, răspunsurile la atacurile sale și contraatacurile îndreptate împotriva lui au dominat literatura polemică. Mai apoi, a fost rîndul altora să fie atacați, dar chiar și atunci se făceau referiri la Luther, ca în cazul lui Cochlaeus, care recunoștea că apăruse „adesea învățătura Bisericii... contra altoreretici”, sau cînd Eck l-a lăudat pentru apărarea icoanelor împotriva radicalilor, după ce înainte îl pusese în aceeași categorie cu iconoclaștii protestanți.

Un motiv al diferenței dintre Reforma secolului al XVI-lea și mișcările reformatoare din Evul Mediu a fost accentul pus de reformatorii protestanți pe doctrină și, de aici, atenția apologetilor Bisericii față de ceea ce unul dintre ei

numea „reformarea doctrinei”, prin care, se grăbea să explice, nu a vrut să spună „că papa ar trebui să uite vechile doctrine și să învețe și să aprobe noul vostru tip de doctrină”. După cum s-a arătat în una dintre primele sesiuni ale Conciliului de la Trident, preocuparea fundamentală a reformatoarelor protestanți era „învățătura greșită” a Bisericii, din care a rezultat „comportamentul greșit”. Răspunsul la această preocupare includea explicația potrivit căreia tocmai „de dragul doctrinei” continuau reformele, cum ar fi aceea care stabilea că episcopii trebuie să fie rezidenți în dieceze, dar și refuzul de a permite izolarea unei anumite doctrine de corpul învățăturii Bisericii; căci, deși existau niveluri diferite de importanță ale doctrinelor, „nu este admisibil să negi un articol și să le afirmi pe celelalte, ci e mai de trebuință să afirmi fiecare doctrină în parte sau cel puțin să nu te desparți complet de vreuna dintre ele”. Desigur discuția s-a axat mult pe o doctrină individuală sau pe alta și, în multe cazuri, vom insista pe tratatele care au fost dedicate unei singure doctrine, față de cele care au tratat punct cu punct toate doctrinele principale. Vom analiza aceste doctrine în ordinea cronologică în care au fost puse pe agenda dezbaterilor de pînă la 1530, în principal la inițiativa lui Luther, dar vom analiza aceste dezbateri dincolo de forma pe care au luat-o inițial.

Apărătorii credinței

Cel mai eminent apologet care a scris contra Reformei a fost desigur Desiderius Erasmus, cel mai mare învățat al vremii. Însă cel mai remarcabil a fost, aproape la fel de sigur, regele Henric al VIII-lea al Angliei, care în 1521 a scris *Apărarea celor șapte Sfinte Taine* împotriva lucrării lui Luther *Captivitatea babilonică*. Pentru acest tratat, papa Leon al X-lea i-a conferit în octombrie 1521 titlul de „apărător al credinței”, lucru pe care avea să i-l amintească în 1523 lui Luther regele însuși și John Fisher, apărătorul acestuia, și pe care l-au evocat mereu, cu ironie ori cu respect, diverși observatori, la mult timp după ce Anglia s-a despărțit de Roma. Cu sau fără acest titlu, apărarea credinței a fost o misiune pe care mulți și-au asumat-o, pentru că era „corect și normal să se înceapă cu credința”.

Pentru a fi consecventă cu sarcina sa, apărarea credinței trebuie să implice refuzul de a apăra o cauză pierdută,

Coch. *Aeq. dis.* (CCath 17:23)

Bonuc. *apud* CTrid. Act. 22. i.1547 (CT 4:572)

Coch. *Aeq. dis.* (CCath 17:18)

Lain. *Disp. Trid.* 1.3.14 (Grisar 1:20)

Fish. *Sac. ep. ded.* (CCath 9:5); *Wic. Luth. art.* (CCath 18:98)

Henr. VIII. *Coerc. Luth.* (1523: titlul p.); Fish. *Confut. pr.* (1523:9)

Pg. *Mosc.* (1543:11r); *Guidic. Ecl. emend.* 3 (CT 12:241); *Snad. Serm.* 3.5 (PS 41:57)

Herb. *Enchir.* 1 (CCath 12:16)

Coch. *Aeq. dis.* (CCath 17:11)

Sad. *Orat.* (CT
12: 1098-1110)
Clicht. *Improb. Luth.* 7
(1533: 34r); Clicht. *Hom.*
46; 45 (1535: 396-408;
395-396)
Aleand. *Conu. conc.* 1 (CT
12: 121); Naus. *Misc.* 2 (CT
12: 372)
Camp. *Depr. stat. eccl.* 1 (CT
12: 7)
Clicht. *Ven. sanct.* 1.7
(1523: 16v); Clicht. *Annun.*
9 (1519: 29r)
Caj. *Ref. eccl.* 3 (CT
12: 35-36); Ambr. *Cath. Sac.*
(1537: 17); Ambr. *Cath.*
Consid. 4 (1547: 104v-106r)

Lat. *Resp. Buc.* (CCath
8: 11); Lat. *Def. Buc.* (CCath
8: 32)
Coch. *Aeq. dis.* (CCath
17: 27); Wic. *Luth. art.*
(CCath 18: 71)

Wic. *Luth. art.* (CCath
18: 71)

Coch. *Obsc. vir.* 3 (CCath
15: 11-13); Latom. *Conf. secr.*
(1525: E7v)
Caj. *Opusc. aur.* 3
(1511: F3r-F5v); Wic. *Luth.*
art. (CCath 18: 75)
Clicht. *Improb. Luth.*
13 (1533: 55v); Herb.
Enchir. 36 (CCath
12: 120-122); Ambr. *Cath.*
Comm. 1Cor. 7,26 (1566: 167)
Luth. 1Cor. 7 (WA
12: 92-142); Zw. *Supplic.*
Hug. (CR 88: 204-205); Bgn.
Conjug. episc. (1525: A5v);
Buc Regn. Chr. 2,46
(Straassbourg 15: 231-234);
Hub. Rech. 18 (QFRG
29: 479-480)
Zw. Apol. Arch. 63 (CR
88: 320)
Clicht. *Improb. Luth.* 8
(1533: 35r)
Caj. *Utraq.* 1 (Lyon 3: 293);
Lat. *Def. Buc.* 2 (CCath
8: 52-53)
Sal. *apud CTrid. Act.* 9,iii.
1547 (CT 5: 1013); Pgn.
apud CTrid. Act. 30,ix.1551
(CT 7-I: 175)
Schatz. Scrut. 8 (CCath
5: 107-108); Lat. *Def. Buc.* 2
(CCath 8-38)
Ec. Ev. 1 Adv.2 (1530-1: 3r)
Lat. *Resp. Buc.* (CCath
8: 6); Lat. *Def. Buc.* 2
(CCath 8: 47-50)
Henr. VIII. Aassert.
(1521: A4v); *Ec. Enchir.* 29
(CCath 34: 299); Lat. *Def.*
Buc. 2 (CCath 8: 52-53)

pentru că necazurile care se abătuseră asupra Bisericii erau binemeritate. „Recunosc cinstit”, scria umanistul și polemistul flamand Josse Clichtove, „că s-au făcut mulți pași greșiți” în domenii ale vieții Bisericii ca postul, pocăința, celibatul și monahismul; și era datoria conducătorilor Bisericii să elimine astfel de abuzuri. Existau „superstiții”, „ambii nemăsurate printre călugări”, „credulitate” excesivă în ce privește cultul sfinților, „ignoranță crasă” în privința Scripturii și o nevoie de instruire a poporului (de către un cler care să fie la rîndul său mai bine pregătit). „Acuzînd cu curaj” astfel de abuzuri, Reforma făcuse un serviciu util, dar pretenția ei de a se institui „o doctrină pură și moravuri necorupte” nu putea fi o justificare pentru „înlăturarea întregii autorități a tuturor epocilor istorice”. Eliminarea unui abuz nu implică desființarea „substanței problemei” care fusese ținta abuzului respectiv.

În ciuda distincției dintre doctrină și practică, care este fundamentul acestor dezbateri legate de abuzuri, existau anumite practici atât de inseparabile de implicațiile lor doctrinare, încît o schimbare a practicii, deși permisă din punct de vedere dogmatic, ar echivala cu o concesie doctrinară. Celibatul clerical era una dintre ele, împărtășirea sub o singură specie, alta. În ciuda diferențelor dintre Răsărit și Apus legate de celibat și a diferențelor de nețăgăduit dintre disciplina monastică din Biserica veche și cea modernă, rămînea valabil ce a spus apostolul Pavel în 1 Corinteni 7 despre supremația fecioriei, cu toate eforturile reformatorilor de a se sustrage spuselor apostolului. În schimb, pasajele din 1 Corinteni 10-11 erau argumente imbatabile în apărarea împărtășirii sub ambele specii, care nu doar „păreau” că o aprobă, ci erau dovezi „ferme” în favoarea ei. A devenit astfel necesar să se susțină că aceste pasaje „se referă numai la practica Bisericii din acel timp”, și nu la practica Bisericii din Ierusalim sau din vremurile noastre, iar consensul creștinătății apusene față de practica actuală demonstrează continuitatea acesteia cu Biserica primară, că a existat un „timp binecuvîntat” în istoria bisericească, dar „nedesăvîșit” înainte ca „Părinții să învețe, ca toți să înțeleagă, că amîndouă speciile li se cuvin preoților, iar poporul se poate mulțumi numai cu pîinea”. În conformitate cu logica argumentelor protestante, devenea clar că o negare a legitimității împărtășirii sub o singură specie ar conduce la o negare a prezenței reale înseși.

Argumentele protestante aduceau acuzații credinței catolice, dar și alternative eretice la aceasta, care cereau răspuns și apărare; pînă la sfîrșitul disputelor, toate articolele de credință au fost aspru criticate. Totul a început cu *Cele nouăzeci și cinci de teze* ale lui Luther, care păreau făcute pentru a-i lua papei puterea, iar credincioșilor mîngierea. Pentru a face față acestui atac a fost necesar să fie apărată doctrina purgatoriului, cea a „tezaurului meritelor” și practica rugăciunii pentru cei morți; acestea erau compatibile, ca părți ale sistemului penitențial, pe care romano-catolicii aveau datoria să-l accepte. Opuîndu-se primeia dintre teze, care spunea că porunca „Faceți penitență” era greșit tradusă și nu se referea la Taina pocăinței, ci la pocăința pe durata întregii vieți, apărătorii credinței au susținut că porunca e bine tradusă și bine aplicată. Deși au fost de acord că sistemul [pocăinței] era expus corupției și fusese inventat pentru a compensa declinul evlaviei creștine, oponenții Reformei afirmau că tocmai de acest din urmă motiv indulgențele erau mai necesare ca oricînd.

Se poate admite că avusese loc o dezvoltare istorică a sistemului penitențial, dar nu în conținutul lui esențial, care era „neschimbabil”, cu toate că „maniera și vremea” căinței, mărturisirii și satisfacției erau stabilite prin decrete și dispense ale Bisericii. Sistemul era în vigoare de mai bine de o mie de ani și nu trebuia abandonat acum, doar datorită abuzurilor produse pe parcursul aplicării lui. Opoziția lui Luther față de spovedania auriculară obligatorie pe motiv că, potrivit psalmului, păcătoșii „nu-și pot vedea păcatele” era o înțelegere greșită a versetului biblic și a Tainei spovedaniei. Insistența sa pe „convertire” ca parte a pocăinței adevărate „nu a fost inventată de luterani, ci a existat” mereu. Acuzația unanimă a reformatorilor că „satisfacția” penitențială pentru răul cauzat de păcat diminuează „satisfacția” adevărată a crucii (deși metafora satisfacției oferite de Hristos era derivată, cel puțin în parte, din satisfacția disciplinară a Bisericii) era complet lipsită de temei. Pe baza folosirii frecvente de către Ciprian a unor expresii ca „satisfacție îndreptățită” care defineau actul reparatoriu săvîrșit de păcătosul ce se pocăiește, Georg Witzel, care se întorsese de la luteranism la romano-catolicism după publicarea *Confesiunii de la Augsburg*, a recunoscut că „acest cuvînt e foarte controversat”, dar l-a întrebat pe Luther: „Oare nu credea Ciprian în satisfacția lui Hristos? Al cui episcop și martir a fost el atunci?”.

Henr. VIII. *Assert.*
(1521: D2v)
Caj. *Resp. Luth.* 4 (Lyon
1: 127); Ambr. *Cath. Excus.*
disp. 4 (1521: 81v); Fish.
Confut. 17 (1523: 306)

Clicht. *Improb. Luth.* 14
(1553: 58r-63r)

Mt. 4.17 (Vulg.)

Vezi *supra*, p. 136
Luth. *Disp. indulg.* 1 (WA
1: 233)
Ambr. *Cath. Apol. ver.* 4.3
(CCath 27: 261-263);
Confut. 21 (1423: 329)
Wic. *Luth. art.* (CCath
18: 70)

Coch. *Luth. art.* 2 (CCath
18: 26-27)

Caj. *Indulg.* 1 (Lyon 1: 90)

Pg. *Cont.* 9 (1541-I: 189v)

Ambr. *Cath. Apol. ver.* 4.3
(CCath 27: 262)

Wic. *Pus.* (1534: C4v: D1r);
Wic. *Luth. art.* (CCath
18: 89)

Luth. *Serm. poen.* (WA
1: 322)

Ps. 19,2
Ambr. *Cath. Apol. ver.* 4.8
(CCath 27: 281); Ambr.
Cath. Excus. disp. 4
(1521: 76r-77r); Latom.
Conf. secr. (1525: B7v)
Wic. *Pus.* (1534: A3v)
Vezi *supra*, p. 190

Vezi vol. 3, pp. 157-171
Cipr. *Ep.* 43.5 (CSEL
3: 594); Cipr. *Laps.* 14; 34
(CSEL 3: 247; 262)

Wic. *Pus.* (1534: E2v)

Wic. *Luth. art.* (CCath
18: 90); Grop. *Cap. inst.*
(1549: E2r-E2v)

Pg. Cont. 9
(1541-I: 201v-202r)

Caj. *Indulg.* 5 (Lyon
1: 103-105)
Mor. *Luth.* 1.15 (Sylvester
5: 256)
Ambr. *Cath. Apol. ver.* 4.12
(*CCath* 27: 299-303); Ambr.
Cath. Excus. disp. 4
(1521: 92v; 102r)
Fish. *Confut. int.* 4: 37
(1523: 20; 617-635); Castr.
Haer. 12; 8 (1571: 888; 578)

Wic. *Purg.* (1545: A2r)

Wic. *Purg.* (1545: B8r; C4v)
Vezi vol. 1, pp. 342-343

Wic. *Purg.* (1545: B8r; C4v)

Henr. VIII. *Assert.*
(1521: C3v-C4r)
Latom. *Ling.* 2 (1517: 26-27)
Ambr. *Cath. Apol. ver.* 1.7
(*CCath* 27: 45-46; 49-50);
Ambr. *Cath. Consid.* 1
(1547: 18r)

Ambr. *Cath. Apol. ver.* 1.8
(*CCath* 27: 71)

Luth. *Dtsch. Kat.* 4.50 (*Bek.*
701); Luth. *Schmal. Art. pr.*
(*Bek.* 410)

Wic. *Luth. art.* (*CCath.* 18: 66)
Clicht. *Oec.* 1.1 (1526: 6v)
Ec. Imag. 18 (1522: D1v);
Clicht. *Annun.* 5
(1519: 19r); *Ec. Dion. Ar. pr.*
1 (1590: 8r)

Ambr. *Cath. Apol. ver.* 1.8;
1.1 (*CCath* 27: 56, 70; 13)

Ec. Ps. 20, pr.; 7 (*CCath*
13: 8; 48); *Ec. Ev.* 5 Lent. 4
(1530-I: 125v)

Ciprian descrisese „detaliat” teoria protestantă a satisfacției și o combătuse în fiecare amănunt al ei.

Cea mai mare amenințare doctrinară pe care o reprezenta atacul Reformei la adresa indulgențelor era probabil aceea că în cele din urmă compromitea ideea de purgatoriu. Luther „o isprăvise” nu numai cu indulgențele, ci și cu purgatoriul însuși, a spus Thomas More. Opozanți ca More au recunoscut acest lucru mai clar decât Luther, în special contradicția dintre acceptarea în continuare a purgatoriului și doctrina sa despre autoritatea supremă a Scripturii. Când, în cele din urmă, a respins purgatoriul, au putut să-i amintească de declarațiile solemne anterioare de aderență sinceră la această doctrină și să-i sugereze să se întoarcă la ortodoxia romano-catolică. Erau însă obligați să recunoască faptul că pînă și cei care „acceptă tradiția bisericească legată de pedepsele din purgatoriu” se aflau într-o poziție delicată cînd trebuia să ofere „o definiție sau măcar o descriere” a acestuia. Probabil cele mai serioase formulări în legătură cu purgatoriul încă erau cele cuprinse în *Cetatea lui Dumnezeu* și *Enchiridionul* lui Augustin.

Nu puteau fi acceptate nici atacurile diferiților protestanți la adresa unor scolastici, nici efortul protestanților de a găsi sprijin în scrierile lui Augustin. Era de înțeles, în acest sens, faptul că Ambrosius Catharinus, ca dominican, s-a raliat cauzei tomiste, avînd însă un respect profund și pentru franciscanul Bonaventura, mai ales pentru *Călătoria minții către Dumnezeu*. Mai aproape de problema Reformei era presupunerea că ea continua lucrarea conducătorilor ortodocși ai mișcărilor reformatoare din interiorul Bisericii romano-catolice a secolului al XV-lea, nu numai a lui Jan Hus, ereticul condamnat, ci și a lui Gerson, respectatul cardinal. Opozanții lui Luther au folosit împotriva lui chiar citatele pe care acesta le dădea din Gerson și-l citau pe acesta din urmă ca apărător al credinței contra ereziilor vremii și ca autoritate ortodoxă în chestiuni ca doctrina icoanelor, doctrina mariană și teologia mistică a lui Dionisie Areopagitul. Luther nu avea, de aceea, nici un drept să-l invoce pe Gerson, al cărui „protest” nu fusese eretic, așa cum devenea cel al „protestanților”. Atît mentorul lui Gerson, Pierre D'Ailly, cît și Nicolaus Cusanus fuseseră, la rîndul lor, reformatori romano-catolici, nu schismatici protestanți. Eforturile de a-l invoca pe Augustin ca inițiator al căii „împărătești”, de mijloc, a poziției catolice, „care nu a pășit nici în dreapta,

Clicht. *Eluc. eccl.* 1
(1517: 68v)

Vezi *infra*, pp. 301-303

Clicht. *Obsc. vir.* 7 (CCath
15: 30)

Wic. *Aug.* (1539: A3v)
Henr. VIII. *Assert.*
(1521: A4v)

Ec. *Rtt.* 22 (1519: B2r)

Lat. *Def. Buc.* 4 (CCath
8: 98); Wic. *Hag.*
(1541: 195r-196r)

Luth. *Gal.* (1519) 2: 17 (WA
2: 495)

Vezi *supra*, pp. 173-175

1Cor. 13,13
Fish. *Confut.* 1 (1523: 63)

Aug. *Grat.* 17,33-36 (PL
44: 901-903)

Rom. 5,5

Herb. *Enchir.* 2 (CCath
12: 21)

Col. 3,1 (Vulg.)

Pg. *Cont.* 2 (1541-I: 70r)
Ec. *Ev.* 9 Pent. 3
(1530-II: 138r)

nici în stînga”, s-au concretizat în expunerea punctelor de vedere ale acestuia în probleme controversate cum ar fi doctrina harului și relația dintre Biserică și Scriptură. Era de aceea necesară o opoziție față de încercarea protestanților de a arăta că el era mai mult un model al „devierii lor decît al [credinței] catolice”. Ca augustinian, s-ar fi cuvenit ca Luther să se ridice la înălțimea maestrului său. În schimb, el „cita din Augustin, schilodindu-i cuvintele”. Căci „Augustin, de departe cel mai important dintre teologii din vechime..., care, după cum susțin în deplin consens toți catolicii, strălucește între luminile Bisericii precum cea mai luminoasă stea de atîtea secole, condamnă poziția voastră și o susține pe a mea”.

Identificarea protestantă a lui Augustin ca principalul precursor al doctrinelor specifice Reformei a fost vizibilă în primul comentariu la Noul Testament pe care Luther l-a publicat (deși nu era primul comentariu pe care îl făcea), *Prelegeri despre Epistola către Galateni*, apărută în 1519, în care a luat scrierea lui Augustin *Natură și har* ca mărturie a concepției sale fundamentale potrivit căreia, în uzanța Scripturii, „cei dreپți» nu sînt cu totul desăvîrșiți în ei înșiși, ci Dumnezeu îi numără printre dreپți și-i iartă datorită credinței lor în Fiul Său Iisus Hristos”. În alte situații, era mai puțin încrezător în faptul că e în consens cu Augustin. Opozanții săi considerau că este tipic lui Augustin să sublinieze doctrina paulină a supremației dragostei față de credință, ca una care era „cea mai mare” în triada credință, nădejde și dragoste. Augustin citase cuvintele lui Pavel, împreună cu multe altele care preamăreau dragostea, ca punct central al uneia dintre cele mai importante scrieri ale sale contra pelagienilor (chiar partea din întreaga sa creație care părea cea mai favorabilă cauzei protestante). E posibil ca spusele lui Pavel: „Dragostea lui Dumnezeu s-a vărsat în sufletele noastre prin Duhul Sfînt” să fi fost pasajul favorit din Scriptură al lui Augustin, citat de multe ori în tratatele sale contra pelagienilor.

De aceea, era necesar ca, în numele adevăratului Augustin, să li se spună reformatorilor că „nu veți găsi niciodată spus despre credință că este «legătura desăvîrșirii», așa cum s-a spus despre dragoste. Dragostea „nu permite ca altceva să fie pus mai presus de ea”, nici măcar credința. Era caracteristic acestor „creștini de modă nouă” să vorbească despre „numai credință” și, făcînd aceasta, să ignore varietatea de sensuri pe care cuvîntul

Wic. Cred. (1535)
 Fish. Confut. 10 (1523:220);
 Pg. Cont. 2 (1541-I:49v);
 Gropp. Enchir. 2 (1547:136r)

Luth. DB (1522) Rom. 3: 28
 (WA DB 7:38)

Luth. Dol. (WA
 30-II:636-637)
 Ec. Enchir. 5 (CCath
 34:97-98); Coch. Luth. art.
 2 (CCath 18:10)

Coch. Luth. art. 2 (CCath
 18:8-9)
 Herb. Enchir. 4 (CCath
 12:27-31)

Ambr. Cath. Apol. ver. 1.1
 (CCath 27:12)

Schatz. Scrut. 2 (CChat.
 5:38)

Caj. Ev. Luke 18:14
 (1530:125r)

Wic. Hom. orth. Quinq. Ep.
 (1546:138v:139r)

Gal. 5,6

Oberman (1963) 176

Diet. Phim. 7 (1532:X4r)

Diet. Cap. 4 (1534:254-263)

Gropp. Enchir. 2
 (1547:132r-147v)

„credință” îl are în Scriptură, el nereferindu-se numai la „încredere”. Luther a mers pînă acolo încît a inserat cuvîntul „numai” în traducerea sa la Romani 3,28, textul devenind: „Căci numai prin credință se va îndrepta omul fără faptele Legii”. În timp ce el apăra acest adaos spunînd că „exprimă sensul textului” și este mai explicit pentru limba germană, criticii săi l-au atacat pentru „schilodirea și falsificarea” nu numai a textului biblic, ci și a doctrinei biblice. Uneori ei considerau că formula sa „numai prin credință” implică excluderea sfintelor taine (sau chiar a lui Hristos însuși) din procesul mîntuirii, dar problema reală era identificată de obicei, pe bună dreptate, în raportul dintre credință și faptele bune. Pornind de la pretenția afirmată constant de către reformatori că ei sînt, spre deosebire de teologii scolastici, cu adevărat „paulini”, criticii lor au contracara acest pretins paulinism cu argumentul că, „prin preaslăvirea repetată a credinței, Pavel nu a intenționat să-i dea o importanță de parcă întreaga mîntuire ar consta numai în ea”.

Prin doctrina îndreptățirii numai prin credință, Reforma protestantă a pus în discuție, după cum aveau să demonstreze dezbaterile Conciliului de la Trident, în teologia medievală tîrzie, unele aspecte ale îndreptățirii, rămase nerezolvate. În mare parte, în teologia medievală, începînd de la Augustin, doctrina îndreptățirii nu a fost un element-cheie în prezentarea modului și conținutului mîntuirii. Datorită folosirii verbului „a îndrepta” în Noul Testament, oricine dorea să explice epistolele pauline sau alte pasaje nou testamentare era obligat să o abordeze. Dar, la fel cum iubirea ocupa un loc mai important în sistemul lui Augustin decît credința, nici îndreptățirea prin credință nu a devenit o doctrină în sine; și, chiar și atunci cînd acest lucru s-a întîmplat, „credința” era concepută ca „lucrătoare prin iubire” (*fides charitate formata*). S-a observat că „Biel are o doctrină a îndreptățirii remarcabilă”, în care, „văzută din diferite puncte de vedere”, îndreptățirea putea fi descrisă ca fiind ori numai prin har, ori numai prin fapte, fără a exista vreo contradicție între acestea. Atunci cînd au scris împotriva reformatorilor, „cei care susțin punctul de vedere catolic” au făcut uneori dovada unor remarcabile concepții despre îndreptățire.

Una dintre cele mai semnificative astfel de concepții a fost dezvoltată de Johann Gropper. În capitolul din *Enchiridion* dedicat doctrinei penitenței a inserat o digresiune amplă în care a tratat doctrina îndreptățirii. Sintetizînd

Grop. *Enchir.* 2 (1547:137r)

Grop. *Enchir.* 2 (1547:133r)

Grop. *Enchir.* 2 (1547:141v)

Grop. *Enchir.* 2
(1547:137v-138r)

Grop. *Antididag.* 8
(1547:33r-35r)

Grop. *Buc.* (1545:11r)

Grop. *Enchir.* 2
(1547:143v-144r)

Sad. *Genev.* (Barth-Niesel
1:446)

Cont. *Just.* (CCath 7:34)

mesajul Noului Testament în două părți, „promisiunea iertării gratuite a păcatelor” și „reînnoirea interioară”, s-a declarat împotriva ideii că prima ar putea fi cauzată de cea de-a doua sau că „dreptatea atribuită a lui Dumnezeu” ar trebui distinsă de „dreptatea unei conștiințe sănătoase, care se obține prin credință”. Era periculos să folosești cuvîntul „îndreptățire” numai pentru atribuirea dreptății, nu și pentru reînnoire. Despre credință se spune că îndreptățește „nu în sensul că este cauza îndreptățirii, ci pentru că e singura prin care primim mila și harul lui Dumnezeu care ne înnoiesc”, motiv pentru care ar putea fi numită pe drept cuvînt „cauză formală”.

În scrierea sa *Antididagma* a elaborat aceste afirmații, ajungînd la un sens întreit al îndreptățirii: primul – care implică iertarea păcatelor prin atribuirea dreptății lui Hristos, împăcarea cu Dumnezeu, reînnoirea Duhului Sfînt și darul vieții veșnice – era cel prin care „dușmanii lui Dumnezeu” au fost transformați în „prieteni ai lui Dumnezeu” și „este fără îndoială înfăptuit numai de harul și mila lui Dumnezeu, prin credință, care își însușește aceste daruri”; al doilea, prin care cei ce primiseră aceste daruri le-au păstrat și au crescut în ele, nu a fost „numai prin credință, ci și prin fapte”, după cum învață Iacov 2,24; al treilea „constă în faptul că obținem iertare pentru păcatele noastre zilnice” pe parcursul întregii vieți. Există o îndreptățire prin botez și alta prin penitență. După cum afirma în *Enchiridion*, „omul nu este îndreptățit într-o asemenea manieră încît, fiind îndreptățit ca într-o clipită, să nu mai aibă nevoie de nici un fel de îndreptățire. Dimpotrivă, cel care a fost îndreptățit prin har... din acel moment are nevoie mereu de îndreptățire” pînă la moarte.

În mod similar, cardinalul Sadoletto, adresîndu-se congregației reformate din Geneva, putea spune: „Obținem această binecuvîntare a mîntuirii depline și veșnice numai prin credința în Dumnezeu și în Iisus Hristos”; imediat a completat însă că „numai prin credință” nu se referă la „o simplă credulitate și încredere în Dumnezeu... care exclude iubirea”. În *Epistola despre îndreptățire* din 1541, cardinalul Contarini a încheiat spunînd că „aceia ce afirmă că sîntem îndreptați prin fapte au dreptate, dar adevăr grăiesc și cei ce susțin că nu prin fapte, ci prin credință vine îndreptarea”. Pentru că în uzul Scripturii există două „aspecte” ale îndreptățirii și o „îndoită dreptate”, cea a omului și cea atribuită de Hristos. Cînd se pune problema sprijinului și a nădejii, „trebuie să ne bazăm, ca pe ceva solid care ne

Cont. Just. (CCath 7: 29);
Cont. Confut. 1 (CCath 7: 2)

Cont. Just. (CCath 7: 29)

Ambr. Cath. Apol. ver. 1.10;
4.11 (CCath 27: 79; 285);
Herb. Enchir. 4 (CChat.
12: 30)

Ambr. Cath. Comm. Iac. 2.20
(1566: 530-531); Grop.
Enchir. 2 (1547: 142r;
145v-146r)

Vezi vol. 1, pp. 159-173

Wic. Reth. Luth.
(1538: A8v)
Wic. Luth. art. (CCath
18: 98); Lain. apud CTrid.
Act. 17.ii.1547 (CT 5: 934)
Wic. Euch. 10
(1534: P2r-P3v)
2Pt. 1, 4
Cont. Confut. (CCath
7: 1-2); Cont. Praed. (CCath
7: 47-48); Caj. Ev. In. 10: 34
(1530: 179v)
Grop. Buc. (1545: 9v); Grop.
Enchir. 2 (1547: 132v-133r)
Stl. apud CTrid. Act. 13.i.
1547 (CT 5: 812); Salm.
apud CTrid. Act. 23.vi.1546
(CT 5: 266); CTrid. Decr.
just. 1. 7 (CT 5: 386)
Vezi vol. 1, pp. 172, 220
Sad. Genev. (Barth-Niesel
1: 445)
Zw. Schl. 13 (CR 89: 72-73)
Calv. Nob. Pol. (CR 37: 351);
Calv. Rom. 5: 2 (Parker
104); Bez. Ep. theol. 7
(1575: 65-66)

Calv. West. 3 (CR 37: 168);
Zw. Amic. exeg. 5 (CR
92: 681-682)

Henr. VIII. Assert.
(1521: F4r)
Henr. VIII. Assert.
(1521: K2r)
Henr. VIII. Assert.
(1521: C1v)
Vezi supra, p. 200

va susține sigur, pe dreptatea lui Hristos împărtășită nouă, nu pe sfîntenția și harul care ni se cuvin". Nu era însă mai puțin adevărat că „credința ce îndreptățește este lucrătoare prin iubire”, fără de care nu există îndreptățire adevărată. Această aparentă contradicție este pusă în evidență de efortul de a păstra în consens două pasaje pe care reformatorii cu greu le puteau armoniza, cuvintele din Romani 3,28, care spun că îndreptarea este prin credință fără fapte, și afirmația lui Iacov (Iac. 2,24) că îndreptarea este prin fapte, nu doar prin credință. Dată fiind insistența reformatorilor asupra autorității unice a Scripturii, cuvintele lui Iacov¹ s-au potrivit așa de bine, de parcă acesta „i-ar fi văzut pe Luther și pe urmașii acestuia cu proprii ochi”.

Uneori, în cadrul polemicilor, era pusă în discuție semnificația mîntuirii, nu mijloacele de a o obține. Witzel și alții le-au reproșat reformatorilor că „fac ca iertarea păcatelor să fie prea ușoară” și că insistă prea mult pe iertare, mai ales în cazul concentrării luterane asupra iertării văzute ca principal scop al Euharistiei. Contarini definea îndreptățirea ca „naștere spirituală prin care devenim «părtași dumnezeieștii firi””, pe care o identifica cu harul. Gropper a folosit aceeași formulare biblică în replica pe care i-a dat-o lui Bucer, iar la Conciliul de la Trident s-a auzit de mai multe ori ideea de mîntuire ca îndumnezeire, nu simplă iertare a păcatelor. Sadoletto a atins un punct sensibil atunci cînd, atacîndu-l pe Calvin, a folosit leimotivul patristic potrivit căruia Dumnezeu S-a făcut om ca pe om să-l facă dumnezeu. Pentru că, deși Zwingli vorbea despre mîntuire ca „transformare întru Dumnezeu”, iar Calvin și nici chiar Beza nu s-au abătut de la formularea „părtași dumnezeieștii firi”, pentru teologia reformată ideea, percepută ca premisă a acestei formulări, că „restaurarea neamului omenesc” ar putea însemna „absorbția naturii materiale de către esența spirituală a lui Dumnezeu” era o teorie hristologică și sacramentală inadmisibilă.

Deși suspiciunea romano-catolică față de ideea că îndreptățirea „numai” prin credință se referea la însuși sistemul sacramental, de vreme ce „credința e suficientă, nefiind necesare tainele”, putînd conduce la „distrugerea tainelor”, a fost catalogată în mod repetat ca o calomnie, ea s-a confirmat în mod repetat cînd protestanții au opus „numai

1. „Vrei însă să înțelegi, omule nesocotit, că credința fără fapte moartă este?” (Iac. 2,20) (subl. n., n. trad.).

Blng. Dec. 5. 9 (1552:369r)

Mor. Luth. 2. 15 (Sylvester
5: 528)

CTrid. Act. 17.i.1547 (CT
5: 835-839)

Henr. VIII. Assert.
(1521: J4r)

Clicht. Oec. pr. (1526: 2v);
Pg. Cont. 4 (1541-1: 135v)
Zw. Amic. exeg. ep. ded. (CR
92: 563)

Henr. VIII. Assert. (1521: C2r)
Confut. Conf. Aug. 13
(CCath 33: 110-111); Mor.
Luth. 1. 12 (Sylvester
5: 214); Fish. Def. 12. 8.
(1525: 99v); Fabr. Praep. 13
(CT 4: 12); Diet. Cat.
(1545: Q5v)

Vezi supra, p. 289

Clicht. Hom. 33
(1535: 294-295)
Diet. Cat. 4 (1545: R8r-S4r)
Clicht. Improb. Luth. 10
(1533: 42v-45r); Herb.
Enchir. 19-20 (CChat
12: 76-78)

Clicht. Improb. Luth. 10
(1533: 43r)
Lain. Disp. Trid. 1.3.25
(Grisar 1: 38); Grop. Enchir.
2 (1547: 193r); Grop. Buc.
(1545: 15v)
Ef. 5,32 (Vulg.); vezi vol. 3,
p. 236

credința, care este consumarea spirituală” a trupului și singelui lui Hristos, „oricărei activități a noastre, incluzând consumarea trupească a trupului lui Hristos”. Astfel de atacuri au început odată cu tratatul lui Luther din 1520, *Captivitatea babilonică a Bisericii*, despre care Thomas More spunea că e un „izvor de confuzie”, mai ales în privința doctrinei sacramentale, dar care avea să fie singura sursă importantă la Trident pentru catalogarea „greșelilor ereticilor” cu privire la taine. Potrivit lui Henric al VIII-lea, semnificația reală a tratatului era că „toți cei care vin la [Luther] din Biserica catolică vor fi eliberați de credința în taine și de folosirea lor”. Suspiciunile s-au confirmat când elemente ale învățaturii sacramentale catolice, precum prezența reală la Cina Domnului, doctrina înnoirii prin botez sau botezul copiilor, pe care Luther continuase să le recunoască, au început să fie puse tot mai des în discuție pe măsură ce se dezvoltă mișcarea protestantă.

În lucrarea *Apărarea celor șapte Taine*, regele Henric a protestat, cum au făcut și cele mai multe dintre formulările învățaturii sacramentale catolice îndreptate contra reformatilor, față de reducerea numărului tainelor de la șapte la două. Nu au existat controverse serioase în privința includerii botezului și Euharistiei în listele ce cuprindeau „tainele”, iar unii dintre reformatori erau dispuși să includă chiar și spovedania. Mare parte din argumentarea romano-catolică referitoare la includerea confirmării¹, a căsătoriei, a preoției sacramentale și a ungerii bolnavilor s-a redus la problema autorității Bisericii, bazată pe o tradiție cel puțin în parte orală, în privința definirii tainelor pentru care „Evanghelia nu menționează o instituire specifică”. Confirmarea și ungerea bolnavilor erau uneori descrise separat, dar au primit frecvent o explicație unică, în special pentru că apărătorii sistemului sacramental au admis că pentru confirmare nu exista „o poruncă anume, în mod particular” în cuvintele lui Hristos din Evanghelii. Argumentul în favoarea acestor Taine era că, deși fuseseră „proclamate” de apostoli, fuseseră „institute” de Hristos. Pentru căsătorie, era citat textul standard în care

1. Am păstrat distincția dintre termeni care apare și în volumele anterioare. Autorul folosește termenul *chrism* pentru ceea ce se înțelege în Orient prin „mirungere” și *confirmation* pentru ce se înțelege în Occident prin „confirmare”. Distincția este operată și în cazul „ungerii bolnavilor”, traducere a expresiei *extrema onctio* (prin care în Orient se înțelege Maslul) (n. trad.).

Grop. *Cap. inst.* (1549: E5r)

Wic. *Euch.* 1 (1534: A4r)
Herb. *Enchir.* 43 (CCath
12: 152-153)
Fish. *Def.* 12.16-17
(1525: 102r-103r)
Vezi *supra*, p. 100

Grop. *Enchir.* 2 (1547: 179r)

Vezi vol. 3, pp. 236-237
Ec. *Enchir.* 7: 35 (CCath
34: 107-117; 365-368)

Grop. *Buc.* (1545: 12v)

Fish. *Confut.* 1 (1523: 86);
Grop. *Leyb.* 2 (1556: 262r)

Fish. *Corp.* 2.29 (1527: 93r)
Vezi vol. 1, p. 164, 184-186;
vol. 3, pp. 163-164, 213-215
Luth. *Capt. Bab.* (WA
6: 513); Zw. *Schl.* 18 (CR
89: 111-157); Zw. *Can. miss.*
(CR 89: 583-587)
Schatz. *Scrut.* 6 (CChat
5: 86-96); Herb. *Enchir.* 16
(CChat 12: 66-70)
Coch. *Aeq. dis.* (CChat.
17: 31-32)
Luth. *Capt. Bab.* (WA
6: 518); Buc. *Caen.*
(Strasbourg 1: 24)
Henr. VIII. *Assert.*
(1521: F3r-53v)
Schatz. *Scrut.* 6 (CCath
5: 95); Fish. *Confut.* 15
(1523: 267-268); Fish. *Def.*
6.1; 8.4 (1525: 58r; 71r)
Wic. *Euch.* 8:1 (1534: J1r;
Blr)
Cat. *Heid.* 2.80 (Niesel
168-169)
Evr. 10,10

Mal. 1,11
Ec. *Enchir.* 17 (CCath
34: 207; 199); Fish. *Corp.*
2.17 (1527: 74v); Diet.
Phim. 9 (1532: Z2r-Z4r);
Confut. *Conf. Aug.* 24
(CCath 33: 162-171)

Aug. Alf. *Witt. Abg.* (CCath
11: 26)

Clicht. *Ven. sanct.* 2.16
(1523: 88v-89r)

Coch. *Luth. art.* 2 (CCath
18: 16)

aceasta e numită „o taină mare”, deși unii scriitori afirmau că în Biblie cuvîntul *sacramentum* „nu este folosit niciodată pentru ceea ce în uzajul bisericesc” se numește „taină”. Nici în acest caz nu exista o instituire explicită a căsătoriei ca taină în Evanghelie; dar prin ea se dăruia har, ceea ce o diferenția de căsătoriile necreștinilor. Statutul sacramental al celor trei trepte ale preoției era legat inseparabil de problema mai largă a instituirii Bisericii și a structurii acesteia de către Hristos însuși.

Deși toate tainele fuseseră instituite de Hristos pentru Biserică, unele dintre ele (botezul, Euharistia, iertarea păcatelor și hirotonirea) erau „absolut necesare”. Între ele, Euharistia era unică, întrucît era „săvîrșită, înainte de a fi administrată”, iar după ce era săvîrșită transcendea oficierea jertfei liturgice care a generat-o. Tocmai asupra definiției sacrificiale a liturghiei și-au concentrat atenția toți reformatorii, în atacurile lor, dar și oponenții acestora cînd se apărau. Roadele Euharistiei în calitatea ei de împărtășire depindeau de pregătirea celui ce o primea; ca jertfă, le aducea însă beneficii nu numai celor ce participau, ci tuturor celor pentru care se oferea, vii sau morți. Era inadecvat să o descrii [doar] ca legămînt și promisiune, așa cum făcuseră Luther și Bucer. Cu siguranță era un legămînt, dar, întrucît Noul Testament era superior celui Vechi, „preasfînta Taină a Euharistiei” trebuie să fie „și legămînt, și jertfă pentru noi”. Unde există altar, trebuie să existe și jertfă. La principala obiecție îndreptată împotriva interpretării sacrificiale, răspunsul era că Hristos „adusesse o jertfă desăvîrșită odată pentru totdeauna”, dar acest „prinos curat” trebuie adus „peste tot”: „Nu există altă jertfă decît Trupul lui Hristos, repetat oriunde, prin liturghie”. A nega acest lucru însemna „a contrazice toate Sfintele Scripturi și Biserica”.

Întrucît jertfa și prezența reală erau corelate, unii critici au văzut, încă din 1524, în respingerea primeia o slăbire a credinței în cea de-a doua, în favoarea teoriei că aceasta din urmă a fost un simplu „simbol”. Un alt corolar e adorarea Ostiei sfînte, care este o închinare adusă lui Hristos însuși. De aceea, „fără Liturghie nu poate exista Taina trupului și sîngelui lui Hristos; a sfinți și a prefăce¹ nu înseamnă altceva decît a săvîrși Liturghia, iar prefăcerea este cel mai important moment al acesteia”. Credința

1. Darurile euharistice (n. trad.).

Fish. Def. 4.8 (1525:40c)
 Henr. VIII. Asserit.
 (1521:E3v); Pg. Cont. 4
 (1541-I:139r)

Henr. VIII. Asserit.
 (1521:E3r-E3v)

Ambr. Cath. Excus. disp. 2
 (1521:6r-6v)
 Ec. Ev. Maund. Thu. 1
 (1530-I:133v)
 Clicht. Eluc. eccl. 1
 (1517:44r)
 Clicht. Oec. 1.1 (1526:5r);
 Wic. Euch. 7
 (1534:H1r-H1v); Mor. 7yn.
 6 (Sylvester 8:661); Grop.
 Leyb. (1556:245r-247v)
 Lat. Def. Buc. 2 (CCath
 8:44); Grop. Leyb. 1
 (1556:174v-178v)
 Caj. Euch. 5 (Lyon
 2:143-144); Wic. Euch. 6
 (1534:G2v)
 Luth. Capt. Bab. (WA
 6:512); Luth. Anb. (WA
 11:441)

Vezi *supra*, p. 170

Clicht. Improb. Luth. 1
 (1533:3r-3v)
 Cont. Confut. 4 (CCath 7:7)

Tap. Orat. 6.5 (Mylius
 2:355-356)

Ambr. Cath. Apol. ver. 1.9
 (CCath 27:74-75); Schatz.
 Scrut. 1 (CCath 5.9)
 Dried. Concord. 2.3
 (1537:191); Dried. Lib. chr.
 1 (1540-I:73-74)
 Cont Praed. (CCath
 7:58-59) Dried. Grat. lib.
 arb. 1 (1537-I:17-18)
 Eras. Hyp. 2 (LB 10:1523)
 Ec. Rit. 3 (1519:A3r); Henr.
 VIII. Coerc. Luth.
 (1523:A4r); Fish. Confut.
 36 (1523:652)
 Wic. Luth. art. (CCath
 18:84)

Pg. Cont. 1 (1541-I:45r-45v)

Cont. Praed. (CCath 7:44;
 51)

în prefacerea [Darurilor] era veche, cu toate că termenul „transsubstanțiere”, definit la Conciliul al IV-lea Lateran, era o invenție relativ recentă și nu depindea nici de vreo teorie filozofică oarecare, „deoarece Biserica nu crede în prefacere pentru că așa rezultă din disputele [scolasticilor], ci pentru că așa a crezut de la început”. Ca parte a regulii credinței, transsubstanțierea nu a fost, așa cum a arătat Luther, o creație a „Bisericii tomiste”, despre care să se vorbească doar de la catedră; despre ea se vorbea și de la amvon, fiind și o afirmare a regulii rugăciunii. De aceea, mărturisirea lui Berengarius merita să fie considerată o adevărată mărturisire a credinței catolice. În schimb, „Crede și ai și mâncat”¹ însemna de fapt doctrina catolică potrivit căreia Dumnezeu nu este circumscris tainelor. Era greșită punerea în opoziție a „hranei spirituale” și a celei sacramentale.

Respingerea viziunii sacrificiale asupra Euharistiei făcea parte dintr-o campanie mai largă împotriva neopelagianismului, a cărei expunere clasică o găsim în lucrarea lui Luther *Sclavia voinței*, din 1525, contra lui Erasmus. Apărătorii credinței au repetat argumentele lui Erasmus contra lui Luther, uneori în urma studiului direct al operelor celor doi, alteori fără a fi citit tratatul lui Luther; ei au considerat necesar să îl depășească pe Erasmus, criticând ideile contradictorii ale lui Luther despre libertatea voinței. Reformatorii „acuzau întreaga doctrină a scolasticilor, de fapt, întreaga Biserică” de învățătura greșită a pelagianilor, „ca și cum, prin apărarea libertății voinței, Biserica desființa harul lui Hristos”. Acest așa-zis augustinism se baza pe o greșită înțelegere a lui Augustin și a locului său în doctrina catolică. Augustin nu îl combătuse numai pe Pelagius, ci și doctrina maniheilor, cu care are o asemănare puternică și familiară respingerea protestantă a libertății voinței, „ca reacție la Pelagius”. Chiar împotriva ereziei pelagiene afirmase Augustin mai întâi cooperarea harului divin cu voința liberă în cei botezați, deși unii au afirmat că, opunându-i-se lui Pelagius, a ajuns să spună „lucruri de-a dreptul absurde”. În același timp, pentru teologia romano-catolică era important ca, opunându-se învățăturilor Reformei, să nu „se întoarcă spre erezia lui Pelagius”.

1. Trupul lui Hristos. Sint cuvintele lui Augustin; vezi *supra*, p. 104 (n. trad.).

Oricine avea pretenția că este augustinian, de fapt, „oricine este creștin mărturisește deschis, pe baza pasajului Romani 5, că păcatul strămoșesc [intră], începînd cu Adam, în lume și în fiecare om”. Libertatea voinței fusese „pervertită”, rațiunea „îmbolnăvită”, iar voința însăși „slăbită” – „aproape moartă”, după cum spune Evanghelia, dar nu distrusă complet. Altfel, chemarea de „a pregăti căile Domnului” ar fi o glumă, la fel ca și promisiunea lui Hristos că jugul Său e bun și povara Sa ușoară. Dacă nu ar exista suficientă libertate a voinței încît persoana să fie responsabilă, atît răspunderea morală, cît și vina ar fi anulate. Cînd o persoană responsabilă este pregătită pentru a primi harul, acesta nu constrînge voința liberă, ci „îclină, influențează și convinge voința să consimtă”. Nu există nici o antiteză între har și voința liberă sau între har și merit. Scriptura afirmă în mod repetat perspectiva „răsplătirilor”, spre neplăcerea reformatoarelor protestanți, care aveau dificultăți similare și în ce privește nenumăratele pasaje ce vorbesc despre „merit”. Modul biblic de exprimare, „în paginile ambelor Testamente”, pe care teologii „catolici cucernici” îl urmaseră întotdeauna, cuprindea atît harul, cît și meritul, atît darul, cît și răsplătirea. Căci, în axioma scolastică repetată mereu împotriva reformatoarelor, Dumnezeu nu-i va lipsi de harul Său pe cei care au făcut tot ce le-a stat în putință [să înfăptuiască binele].

Doctrina protestantă a predestinării, așa cum era ea exprimată în *Sclavia voinței* a lui Luther, a intrat rapid în atenția Bisericii romano-catolice, ducînd la atenționarea potrivit căreia „predestinarea lui Dumnezeu nu impune nici o necesitate coercitivă”. Apoi, cînd Zwingli, citînd textul: „Cîți erau orînduiți spre viață veșnică au crezut”, a tras concluzia: „Prin urmare, cei ce cred sînt orînduiți spre viață veșnică”, Eck l-a avertizat că o astfel de inversare nu este admisibilă nici din perspectivă logică, nici teologică: nu toți cei ce cred sînt predestinați. Întrucît tradiția catolică era caracterizată de „pluralitate” și „ambiguitate” în abordarea predestinării și a pedepsei veșnice, Luther s-a gîndit probabil „să nu fie condamnat pe neașteptate pe această temă”. Însă, după ce Calvin și-a definitivat doctrina elaborată despre dubla predestinare, Contarini, care avea unele simpatii față de învățătura protestantă, și-a exprimat îngrijorarea față de faptul că există „[unele lucruri] cu adevărat încîlcite în scrierile Sfîntului Augustin”, care le „proclamă oamenilor dogme

Wie. *Luth. art.* (CCath 18:82)

Cond. *Præd.* (CCath 7:49)

Coch. *Luth. art.* (CCath 18:34)

Lc. 10,30

Schatz. *Scrut.* 1 (CCath 5:18-19)

Is. 40,3

Ec. *Ev.* 4. Adv. 2

(1530-I:21v)

Matt. 11:30

Ambr. *Cath. Apol. ver.* 5

(CCath 27:273)

Clicht. *Improb. Luth.*

(1533:6r-6v)

Schatz. *Scrut.* 5 (CCath

5:84)

Ec. *Enchir.* 5 (CCath

34:86-88)

Clicht. *Improb. Luth.* 3

(1533:13r); Cont. *Confut.* 2

(CCath 7:4)

Vezi *supra*, pp. 186-187

Schatz. *Scrut.* 1 (CCath

5:13-14)

Vezi *supra*, p. 170

Herb. *Enchir.* 38 (CCath

12:132); Ec. *Ev. Adv.* 2

(1530-I:21v)

Clicht. *Improb. Luht.* 1

(1533:3r-3v); Ambr. *Cath.*

Consid. 2 (1547:46v)

Herb. *Enchir.* 44 (CCath

12:153)

Fapte 13,48

Zw. *Fid. rat.* (CR

93-II:800-801)

Ec. *Rep. art.* Zw. 6

(1530:D3v-D4r)

Caj. *Nov. Test.* 2.1

(1530:C4v)

Clicht. *Improb. Luth.* 2

(1533:7v)

Vezi *supra*, pp. 288-289

Cont. Praed. (CCath 7:44-45)

Dried. Concord. 2.3 (1537:200; 207-209), Wic. Ret. Luth. 1538 :D5r)

Cont. Praed. (CCath 7:63) Clicht. Improb. Luth. 2 (1533:11v); Dried. Concord. 1.2; 2.3 (1537:57; 197); Cont. Praed. (CCath 7:55,61) Rom. 11,33 Rom. 8,29-30

Schatz. Scurt. 2 (CCath 5:28)

Caj. Mos. Ex. 10:1 (1539:191) Dried. Concord. 2.3; 1.1 (1537:239; 11-12)

Ambr. Cath. Comm. Rom. 9:18 (1566:93) Confut. Conf. Aug. 18 (CCath 33:116-119)

Luth. Dol. (WA 30-II:643)

Apol. Conf. Aug. 21.14 (Bek. 319); Mel. Torg. Art. (Bek. 83b); Conf. Aug. 21 (Bek. 83b-83c) Conf. Helv. post. 4 (Niesel 226-227) Ec. Imag. (1522); Grop. Enchir. 4 (1547:259v); Castr. Haer. 8 (1571:71-78) Vezi vol. 3, pp. 200-209 Zw. Ver. fals. rel. 23 (CR 90:839-841) Coch. Luth. art. 2 (CCath 18:28-30)

Clicht. Ven. sanct. 2.15 (1523:83v-87v)

Clicht. Ven. sanct. 2.7 (1523:61v) Clicht. Ven. sanct. 2.5; 1.7 (1523:57v; 16v) Vezi vol. 3, p. 204 Clicht. Ven. sanct. 2.7 (1523:64r); Diet. Phim. 6 (1532:84r) Aug. Civ. 8.27; 22.10 (CCSL 47:248-249; 48:828) Clicht. Ven. sanct. 2.1 (1523:49v-50r); Lat. Def. Buc. 3 (CCath 8:65-66)

Clicht. Ven. sanct. 2.4 (1523:54v)

Grop. Cap. inst. (1549:C6v)

încurcate și extrem de greu de înțeles". Era o greșeală a-l pune în felul acesta pe Augustin în contradicție cu ceilalți Părinți ai Bisericii, pentru că o astfel de doctrină a predestinării era de fapt fatalism. Pentru critici, forma respectuoasă de a trata această doctrină era să stea într-o uimire mută în fața „profunzimii” tainei predestinării și, în loc să trateze predestinarea în mod izolat, să observe „lanțul de aur” al Epistolei către Romani: „Iar pe care i-a hotărât mai înainte, pe aceștia i-a și chemat; și pe care i-a chemat, pe aceștia i-a și îndreptat; iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și mărit”. Învîrtoșarea inimii lui Faraon „nu este un act pozitiv al lui Dumnezeu”, ci un răspuns divin negativ la acțiunile libere ale lui Faraon, care era el însuși „cauza propriei ruine și împotriviri” și-și agravase situația înainte ca Dumnezeu să fi întreprins ceva împotriva lui. Această viziune, care evita și maniheismul, și pelagianismul, reflecta „calea împărătească” a credinței catolice.

În 1530, Luther și Melancthon au expus, mai sistematic decît înainte, critica Reformei față de cultul sfinților, pornind de la două aspecte: nu există „nici un singur cuvînt prin care Dumnezeu să poruncească” invocarea lor; acest cult „transferă sfinților din cinstirea care îi aparține numai lui Hristos”, prin faptul că îi face mediatori și împăciuitori. Reformații au ascuțit aceste critici, extinzîndu-le și la folosirea icoanelor, determinînd o apărare bazată pe apologiile anterioare din Răsărit și Apus. Tratatul lui Clichtove, *Venerarea sfinților*, deși scris ceva mai devreme, afirma doctrina ortodoxă dezvoltată în Evul Mediu cu atîta echilibru și grijă, încît, în ciuda atacurilor protestante, a continuat să servească drept model. Clichtove a afirmat, ca răspuns la critica intensă, că, printr-o invocare corespunzătoare a sfinților, slava lui Dumnezeu nu se diminuează, ci se mărește. Atenția „totală și supremă” în evlavia creștină este acordată lui Dumnezeu, invocarea sfinților contribuind la aceasta. Era esențial să fie evitate cele două extreme: concepția că sfinții conferă har și pot mîntui sufletele din iad, dar și învechita obiecție că venerarea sfinților este idolatră. *Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin oferea explicația diferenței fundamentale dintre cultul sfinților și practicile păgîne cu care criticii protestanți îl comparau. „Adorarea” Făcătorului I se cuvine numai Lui, „adorarea” sfinților este cea cuvenită pentru „creaturile” lui Dumnezeu; mai exact „Biserica nu adoră sfinții..., dar îi cinstește”. Hristos a fost singurul „Mijlocitor

Ec. *Enchir.* 15 (CCath 34:186); Cont. *Confut.* 6 (CCath 7:13-14); Diet. *Phim.* 6 (1532:S4r-T1r); Pg. Cont. 13 (1541-II:51r); Diet. *Phim.* 6 (1532:Q3r) 2Mac. 15:12-16; 12:42

Clicht. *Improb.* Luth. 14 (1533:61v); Ec. *Enchir.* 15 (CCath 34:175); Pg. Cont. 13 (1541-II:53r)

Aug. Alf. Witt. *Abg.* (CCath 11:26); Ambr. Cath. *Consid.* 2 (1547:66r)

Zw. Ec. 1.3 (CR 92:188)
Zw. Bek. 3 (CR 93-II:236);
Hub. Rech. 9-10 (QFRG 29:470-472)
Zw. Mar. (CR 88:401-405);
Hub. Ent. (QFRG 29:273)
Henr. VIII. *Assert.* (1521:R3r); Dried. *Eccl. script.* 4.3 (1533:501; 303);
Clicht. *Hom.* 12 (1535:107-108); Diet. *Phim.* 6 (1532:O2r); Castr. *Haer.* 10 (1571:632); Clicht. *Eluc. eccl.* 4 (1517:210v-211r)
Clicht. *Eluc. eccl.* 1 (1517:84v)
Clicht. *Hom.* 9 (1535:78)
Diet. *Salv. Reg.* 9 (1526:C3v-D1r)
Aug. Alf. *Salv. Reg.* (CCath 11:74-77)
Vezi *infra*, p. 341
Diet. *Salv. Reg.* 9 (1526:C2v-C3r)

Grop. *Cap. inst.* (1549:C3r)
Diet. *Salv. Reg.* ep. ded. (1526:A2r)
Diet. *Salv. Reg.* (1526); Aug. Alf. *Salv. Reg.* (CCath 11)
Diet. *Salv. Reg.* 3 (1526:B3r)
Clicht. *Annun.* 1 (1519:5r-7v)
Clicht. *Eluc. eccl.* 2 (1517:88r)
Aug. Alf. *Salv. Reg.* (CCath 11:61)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 1.4 (CCath 27:32); Caj. *Concept.* 2 (Lyons 2:138)
Clicht. *Annun.* 9 (1519:31v)
Ambr. Cath. *Immac.* 2 (1542:26)
Mor. *Her.* 1.25 (Sylvester 6:151); Eras. *Hyp.* 1 (LB 10:1318)
Mor. *Her.* 4.16 (Sylvester 6:419)

al mîntuirii”, pe cînd sfinții erau „mijlocitori ai intermedierii”. Împotriva celeilalte obiecții protestante se putea cita mărturia „specială” din 2 Macabei, în ciuda disputei referitoare la canonicitatea acesteia, și se putea trage de aici concluzia că: „Dacă evreii credeau aceasta cu tărie și fără rezerve..., oare nu ar trebui [cu atît mai mult], în lumina legii evanghelice, să creadă creștinii?”.

Fecioara Maria era un caz unic pentru ambele tabere. Cu toate că polemicile romano-catolice îi acuzau pe reformați de blasfemii la adresa ei, aceștia continuaseră să o numească „cea mai sublimă creatură după Fiul său” și „Maica Domnului” și să afirme pururea ei feciorie. Cu toate acestea, era necesar să se atragă atenția că, în baza doctrinei despre *sola Scriptura*, protestanții nu aveau dreptul la astfel de concepții, și să se evidențieze viziunea romano-catolică specifică despre ea. Ea a fost „sălașul întregii Treimi”, cea prin care „s-a vestit mîntuirea lumii”, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, și de la care „am primit plînatatea harului”. Era numită pe bună dreptate *mediatrix*, pentru că într-un mod special ea mijlocește la Dumnezeu pentru Biserică. Rugăciunea adresată ei nu era în contradicție cu rugăciunea adresată lui Dumnezeu, după cum s-a străduit și Erasmus să arate; nici nu înseamnă că „îi acordăm ei meritul mîntuirii noastre, pentru că în ea este Iisus, Fiul Tău”. Cel puțin două tratate împotriva lui „Luther și a adepților lui” au luat forma unor comentarii la *Salve Regina*, care, deși avea doar cîteva secole, era mai veche decît doctrina protestantă. Bunavestire a fost „prima taină” a mîntuirii, iar învierea ei imediat după ce a murit a fost firească, la fel ca și sărăcia sa asumată de bunăvoie. Imaculata ei concepție, deși încă problematică, se bucura la acea vreme de o largă recunoaștere și a fost afirmată, în cele din urmă, chiar și de cei care avuseseră rezerve în privința ei. Ca parte a tradiției creștine complete, și doctrina mariologică aparținea „acestei credințe, [ca fiind] învățată de Hristos, propovăduită de către Apostoli” și mărturisită de Părinții ortodocși și catolici.

Evanghelia și Biserica catolică

În fiecare etapă și la fiecare subiect al apărării credinței romano-catolice împotriva reformatorilor, în mod pregnant după publicarea *Confesiunii de la Augsburg*, în 1530, a devenit evident pentru toată lumea că, exact ca în secolul al XV-lea, exista o problemă determinantă pentru toate celelalte: doctrina autorității. Celui care odinioară a fost „apărătorul credinței” împotriva lui Luther¹, cardinalul Pole îi putea pune acum întrebarea: „Ce validitate are pentru tine practica Bisericii?”. După ce a trecut în revistă cele trei subiecte de dezbatere ale apărării sale împotriva lui Bucer – Euharistia, sfinții și celibatul –, alt scriitor a continuat: „La acestea s-a mai adăugat un al patrulea în epistolele mele, și anume autoritatea Bisericii, atât de necesară în această dispută, încît fără ea nu se poate afirma nimic sigur și ferm”. Cu ajutorul ei însă „orice dezacord și controversă existente între noi s-ar putea aplană ușor”.

Din acest motiv, problema autorității a tulburat Biserica mai mult decît doctrina îndreptățirii. Protestanții ar fi trebuit să-și reamintească un lucru: condamnarea lui Pelagius, pe care ei îl invocau împotriva Romei, fusese realizată prin autoritatea Romei. Scriind împotriva lui Luther, Clichtove cita cuvintele lui Hristos despre „ascultarea de Biserică” ca garanție și pentru instituțiile și ascultările Bisericii care nu aveau o atestare explicită în Evangheliu, cum ar fi ceasurile canonice²; scriind împotriva lui Oecolampadius, el descria ca pe o „caracteristică a ereticilor” faptul că aceștia atacau mereu Scaunul Apostolic și pe aderenții săi loiali. Căci desconsiderarea în Noul Testament a „poruncilor oamenilor” nu se referea, așa cum au crezut Zwingli și alții, la „poruncile clericilor” ca atare, ci numai la poruncile „rele și opuse legii lui Dumnezeu”. Dacă se întîmpla ca reformatorii să aibă dreptate în vreo doctrină a lor, „au aceasta de la Biserică și din Scriptură”, pentru că „Biserica este cea care a apărut acest adevăr în vremurile de dinainte” împotriva ereticilor; cei care au respins autoritatea Bisericii nu au nici un drept asupra

Vezi *supra*, p. 155
Dried. Eccl. sc-ip. 4
 (1533:503); *Ems. Ven. Luth.*
 (CCath 4:50)

Pol. Henr. VIII. 1; 2
 (1536:17r; 31v)

Lat. Def. Buc. 2 (CCath
 8:37)

Pg. Cont. 3 (1541-I: 113r)

Pach. apud CTrid. Act. 11.x.
 1546 (CT 5:491)

Dried. Grat. lib. arb. 1
 (1537-I:60)

Mt. 18,17

Clicht. Improb. Luth. 5; 6
 (1533:20v-21r; 28v)
Clicht. Improb. Luth. 9
 (1533:41v); *Ec. Enchir.* 32
 (CCath 34:340)
Clicht. Oec. 1.3 (1526:13v);
Aug. Alf. Malag.
 (1520:E2r); *Dried. Lib. chr.*
 1.2 (1540-I:47-48)
 Mt. 15,9
Zw. Schl. 16 (CR 89:86-89);
Zw. Apol. Arch. 1 (CR
 88:271); *Conf. Aug.* 26.22;
 27.37 (*Bek.* 104; 116)
Ambr. Cath. Sac. (1537:25)

1. Este vorba despre regele Henric al VIII-lea, care între timp se despărțise și el de Biserica romano-catolică (n. trad.).
2. Diviziuni ale timpului liturgic, după modelul slujbelor de la Templu. În ritul bizantin se numesc „Ceasuri”, iar în ritul apusean „Liturgia orelor” (n. trad.).

Wic. *Luth. art.* (CCath 18:100-101); *Latom. Conf. secr.* ep. ded. (1525:A5v)
Diet. Phim. 3 (1532:H2r)
Ambr. Cath. Consid. 3 (1547:89r-89v)
Wic. Cat. eccl. 4.9 (1535:H2v)

Vezi vol. 1, p. 313

Aug. Ep. fund. 5 (CSEL 25:197)

Vezi *supra*, pp. 173-174
Luth. Res. Lips. 12 (WA 2:429-432)
Luth. Beid. gest. (WA 26:575-578)

Luth. Menschlehr. (WA 10-II: 89); *Luth. Henr.* (WA 10-II: 216-218)
Zw. Apol. Ach. 36 (CR 88:293)
Zw. Val. Comp. (CR 91:70-71)

Mel. Eccl. (CR 23:605; 592); *Bingr. Sum.* 1.4 (1556:9r-9v); *Urs. Loc. theol.* 1.3 (Reuter 1:435)

Art. Ratis. 1.A (CR 4:350)

Rdly. Conf. Ltmr. 2.7 (PS 39:128)

Ec. Enchir. 1 (CCath 34:27-28)
Ambr. Cath. Excus. disp. 3 (1521:29v)
Luth. Capt. Bab. (WA 2:561)
Dried. Grat. lib. arb. 1 (1537-1:19); *Dried. Eccl. scrip.* 4 (1534:563)

Diet. Phim. 2; 3 (1532:E3v; H3r-H3v)

Vezi *supra*, p. 250
Grop. Antididag. 2 (1547:21r); *Ambr. Cath. Clav.* 2 (1543:215; 29)
Tap. Orat. 3.3 (Mylius 2:336); *Grop. Leyb.* 1 (1556:38r)

adevărului acesteia. Singurul „judecător infailibil” era Biserica romano-catolică. Din acest motiv, chiar dacă protestanții dădeau impresia că au acceptat toate articolele Crezului, respinseseră articolul „Cred în una sfântă, catolică, apostolică Biserică”, de care „depinde întreg Crezul”.

Cea mai succintă, din punct de vedere teologic, și mai eficace, din punct de vedere retoric, formulare a doctrinei autorității era principiul fundamental al lui Augustin: „În ce mă privește, nu aș crede Evanghelia dacă nu m-ar îndupleca autoritatea Bisericii catolice”. Formularea augustiniană a redevenit ceea ce fusese – un etalon al diverselor teorii despre autoritatea Bisericii din Evul Mediu târziu. Luther a interpretat aceste cuvinte ale lui Augustin ca sprijinind poziția sa împotriva Romei, cu toate că le putea replica acelor care le foloseau întrebând: „Chiar dacă Augustin a folosit aceste cuvinte, cine i-a dat autoritate, încît noi să fim obligați să credem ce spune el?”. Zwingli a răspuns formulării într-o notă asemănătoare, chiar dacă nu a acceptat interpretarea romano-catolică. Reprezentanții protestanților au insistat asupra faptului că Augustin nu învăța „că autoritatea Bisericii este mai mare decît cea a cuvîntului lui Dumnezeu sau că Biserica poate revoca articole [de credință] enunțate în cuvîntul lui Dumnezeu”; ci a dorit să atribuie Bisericii primelor veacuri autoritatea de a distinge Scriptura autentică de cea falsă.

Însă „avea să devină o obișnuință ca această formulare vehementă a lui Augustin... să-i tulbure pe mulți”. Chiar după Leipzig, Eck a citat-o pentru a demonstra că „Scriptura nu este autentică fără autoritatea Bisericii”. În felul acesta, formula a investit Biserica cu puterea de a recunoaște cărțile canonice, după cum a admis Luther; teologii romano-catolici au răspuns însă că această putere a aparținut, conform chiar spusei lui Augustin, Bisericii de-a lungul întregii istorii creștine. Problema acestei puteri era ea însăși complexă, din perspectiva doctrinei protestante care postula mai degrabă o autoritate unică a Scripturii decît simpla autoritate primară, după cum a evidențiat Johann Dietenberger cînd a folosit cuvintele lui Augustin pentru a demonstra că „credibilitatea Scripturii izvorăște din autoritatea universală a Bisericii”, nu din vreo putere interioară a cărților de a se autentifica. Însă miza formulării lui Augustin era interpretarea Scripturii, nu numai identificarea ei, așa cum se vedea din spectacolul jalnic oferit de controversa euharistică. Pentru că „ereticii nu

Ambr. Cath. *Consid.* 2; 3
(1547: 37v-38r; 90r)
Henr. VIII. *Assert.*
(1521: R2r-R2v)
Luth. *Henr.* (WA 10-II:
216-218)

Mor. *Luth.* 2.21 (Sylvester
5: 598-610)
Mor. *Her.* 1.30 (Sylvester
6: 181)

Mor. *Tyn.* 7 (Sylvester
8: 676-677)

Wic. *Ret. Luth.* (1538: B3r)

Lat. *Def. Buc.* 3; 5 (CCath
8: 62; 101-102); Mor. *Her.*
1.25 (Sylvester 6: 148-149)

Fish. *Sac.* 3.21. (CCath 9: 67)

Mt. 4.17 (Vulg.)
Grop. *Enchir.* 2
(1547: 124r-124v)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 4.3
(CCath 27: 262)
Eras. *Hyp.* 1; 2 (LB
10: 1326; 1414); Tap. *Orat.*
3.2 (Mylus 2: 336); Ambr.
Cath. *Consid.* 2 (1547: 36v)
Lat. *Def. Buc.* 5 (CCath 8.
104)

Herb. *Enchir.* 9; 10 (CCath
12: 44; 49)
2Cor. 3, 6
In. 16, 13
Diet. *Phim.* 1; 2; 3
(1532: B3r, E3r; H4r)
Zw. *Wort.* (CR 92: 856-857);
Bngl. *Dec.* 5.1 (1552: 275r)
Ec. *Ev. Pres.* 1 (1530-I: 26r);
Fish. *Corp.* 1.27
(1527: 46r); Fish. *Confut.* pr.
(1523: 43); Mor. *Tyn.* 3
(Sylvester 8: 266)

Wic. *Ret. Luth.* (1538: A6r)

respectă această regulă” interpretau Scriptura greșit, respingînd unele cărți pe care Biserica le inclusese în canonul ei. În atacul său împotriva *Captivității babilonice* a lui Luther, Henric al VIII-lea insistase asupra acestui subiect, provocînd un răspuns amănunțit al lui Luther, răspuns la care Thomas More a replicat în și mai mare detaliu. În afară de faptul că are capacitatea de a discerne „care este Evanghelia cea adevărată” față de vreo „pseudoevanghelie” care nu are ce căuta în Noul Testament, „Biserica are de la Dumnezeu și puterea de a distinge sensul adevărat al Scripturii de cel fals”. De aici „rezultă că Biserica nu poate greși în privința tainelor și a articolelor de credință necesare”. În scrierile sale ulterioare, More a citat din nou acceptarea de către Luther a formulei augustinienne, „cuvintele lui Luther însuși împotriva propriilor erezii”, pentru a dovedi validitatea „tradițiilor apostolilor”, scrisă ori nescrisă.

Efortul protestant de a „purifica Biserica” părea a fi „fundamentul tuturor afirmațiilor voastre”, pentru că protestanții își sprijineau pe aceasta „întreaga putere a argumentului vostru, prin care vă despărțiți de adevărata Biserică catolică”. Eroarea acestei viziuni asupra autorității consta în substituirea principiului ortodox „Nu trebuie admis nimic contrar Scripturilor” cu principiul exclusiv „Nu trebuie admis nimic mai presus de Scrierea Sfîntă”. Astfel, este adevărat că, în sistemul penitențial, porunca „Faceți penitență!” nu specifica și detalii despre Taina pocăinței; acestea rămăseseră în sarcina Bisericii, a cărei legislație, confirmată, spre exemplu, de Ambrozie, este obligatorie pentru credincioși. Principiul *sola Scriptura* a înlocuit judecata și autoritatea Bisericii cu judecata particulară și autoritatea arbitrară subiectivă a individului și astfel „a schimbat întregul înțeles al Scripturii pentru a fi în acord cu opiniile voastre”. Totuși, „în afara Bisericii catolice” nu putea exista vreo „propovăduire vie și eficientă a cuvîntului”, ci numai tirania „literei care ucide și înșală”. Hristos îi îndrumase pe apostoli nu numai către Scriptură, ci și către „Duhul adevărului” care va călăuzi Biserica. Din experiența universală a Bisericii ortodoxe se știa că ereticii – de exemplu, arienii, după cum au admis Zwingli și Bullinger – „au răsărit din înțelegerea greșită a Scripturii”. Căci „oricine citește Scriptura o consideră a fi așa cum este el însuși – catolicul o consideră catolică, alții o consideră altfel”.

După ce Reforma s-a extins de la un om la o întreagă mișcare, devenind pe parcurs mai eterogenă și mai radicală, a devenit din ce în ce mai evidentă inconsistența principiului *sola Scriptura* ca mijloc de combatere a doctrinei false: „Cine va fi judecător între ei? Cine va armoniza vreodată toate acestea? Va fi Scriptura sau Biserica?”. Era o alternativă falsă, pentru că amîndouă¹ sînt perfect compatibile; și, „dacă Sfînta Scriptură este cea mai lipsită de echivoc” autoritate posibilă, cum se face că unii care au acceptat-o negau prezența reală, în timp ce alții încă o mai afirmău? „Inspirîndu-se din precedentul patriarhal” din Scriptură, unii radicali apărau și practicau poligamia. În schimb, de vreme ce trebuie să admită că botezul copiilor, deși apostolic, nu a fost învățat în mod explicit în Scriptură, cei care erau mai conservatori între reformati, „apărîndu-se de anabapțiști, se dau înapoi de la principiul” fidelității față de autoritatea unică a Scripturii. Asemenea inconsecvențe, confruntate cu un biblicism radical ce amenința acele elemente de consens dogmatic față de care protestanții voiseră să rămînă loiali, i-a pus în situația de a încălca propriul principiu de autoritate. Deși „adesea vorbesc despre ea în mod scandalos”, au dorit să păstreze dogma Treimii, ce era într-adevăr o formulare desprinsă din învățătura biblică, dar nu apărea în cuvintele vreunui pasaj biblic; același lucru era valabil despre împăcare ca „satisfacție”.

În același timp, definiția pe care au dat-o autorității nu i-a împiedicat să „deformeze, dîndu-le un sens străin”, pasajele Scripturii care vorbeau despre libertatea voinței, într-o arie a doctrinei în care cei mai mulți, dacă nu chiar toți reformatorii, au uitat consensul dogmatic catolic. Chiar traducerea Bibliei a oferit oportunități pentru astfel de deformări, cum ar fi adăugarea cuvîntului „numai” în pasajul clasic despre îndreptățire sau adăugarea cuvîntului „doar”, în Romani 3,20, devine: „Prin lege vine doar cunoștința păcatului” – tălmăcire atacată ca falsă și pe care Luther a șters-o din ediția finală a Bibliei sale germane. Astfel de „sfîșiere și deformare a Scripturii” pune în evidență faptul că „interpretarea Sfinților Părinți” era de preferat unei exegeze care ignoră tradiția. Rezultă de aici că „toți cei ce tălmăcesc Scriptura astfel încît o fac să pară contrară credinței Bisericii lui Hristos o tălmăcesc spre osîndă, împotriva învățăturilor lui Hristos și a Duhului

1. Scriptura și Biserica (n. trad.).

Ec. *Enchir.* 4 (CCath 34:81-82)
Ambr. Cath. *Clav.* 2 (1543:216-217); Grop. *Buc.* (1545:8r); Grop. *Cap. inst.* (1549:H7r)

Eras. *Hyp.* 1 (LB 10:1302)

Lat. *Def. Buc.* 5 (CCath 8:111)

Williams (1962) 511

Luth. *Wied.* (WA 26:115)

Ec. *Enchir.* 39; 3 (CCath 34:408; 75)

Latom. *Conf. secr.* (1525-1350)

Ambr. Cath. *Consid.* 2 (1547:45r-45v)

Ec. *Rep. art. Zw.* 1 (1530:C1v); Coch. *Luth. art.* 1 (CCath 18:6)
Wic. *Pus.* (1534:F1v)

Clicht. *Improb. Luth.* (1533:4v)

Rom. 3,28

Luth. *DB* (1522) Rom. 3,20 (WA DB 7:38)
Wic. *Luth. art.* (CCath 18:84)
Luth. *DB* (1546) Rom. 3,20 (WA DB 7:39)

Ec. *Ev.* 2. Adv. 5; 1. Lent. 3 (1530-1:13v-14r; 95v)

Mor. Tyn. 1 (Sylvester
8: 133-134)
Lat. Def. Buc. 5 (CCath
8: 105)

Ec. Enchir. 2 (CCath 34:47)

Grop. Cap. inst.
(1549: H2r); Ambr. Cath.
Clav. 1 (1543: 13-15)
Aug. Doct. christ. 2.8.12
(CCSL 32:39)

Corp. Jur. Can.: Decr. Grat.
1.19.6 (Friedberg 1 61-62)
Caj. Pont. 14 (CCath
10: 97); Aug. Alf. Witt. Abg.
(CCath 11:30)

Mor. Tyn. 2 (Sylvester
8: 156)

Clicht. Eluc. eccl. 3
(1517:139r)
Clicht. Ven. sanct. 2.12
(1523: 75v-76r); Serip. Lib.
Scrip. 1 (CT 12: 487)
Dried. Eccl. script. 1 (1533: 15)
Wic. Purg. (1545: D2r-D2v);
Herb. Enchir. 48 (CCath
12: 163); Ambr. Cath. Clav.
2 (1543: 31); Aug. Alf. Salv.
Reg. (CCath 11: 69-70); Ec.
Enchir. 25 (CCath.
34: 261-262) Clvs. Libr. can.
2 (CT 12: 474)
Ambr. Cath. Excus. disp. 3
(1521: 29v-30v); Pg. Cont.
10 (1541-11: 7v-8r)

Iac. 5,4 (Vulg.)
Henr. VIII. Assert.
(1521: T3r-U1r)
Mor. Luth. 1.19 (Sylvester
5: 290)

Latom. Ling. 2 (1517:32)

Herb. Enchir: 4 (CCath
12: 30)

Ambr. Cath. Apol. ver. 1.10
(CCath. 27: 79)
Ambr. Cath. Apol. ver. 4.110
(CCath. 27: 285)

Său Sfint". Experiența reformatorilor înșiși demonstra că ideea lor despre „claritatea Scripturii” era o iluzie și că autoritatea ortodoxă trebuia găsită în „armonia dintre Sfânta Scriptură, Biserică și concilii”.

Nicăieri nu le apărea criticilor mai vulnerabilă viziunea Reformei despre autoritate decât în problema canonului Scripturii. Răspunsul catolic ortodox în privința canonului a fost cel dat de Augustin, în varianta adaptată de Grațian: acele cărți „pe care Scaunul Apostolic le-a acceptat, iar alții le-au primit de la el” aveau dreptul să fie numite „Scripturi canonice ale Bisericilor catolice”. Deși, după cum se plîngea More, reformatorii „spun că nu cred în nimic altceva” decât în Scripturile canonice, ei „aduc în discuție” canonicitatea acelor părți din Scriptură care contrazic învățătura protestantă – mai precis, Cărțile Macabeilor și Epistola lui Iacov. Înaintea controversei Reformei, Clichtove cita 2 Macabei ca „Sfântă Scriptură” în sprijinul rugăciunii pentru morți; după izbucnirea controversei, a apărut folosirea unor astfel de cărți deuterocanonice în interiorul Bisericii, însă nu în disputele cu evreii, care nu le recunoșteau. Canonicitatea lor, apărută și în volumele generale de studii biblice, a devenit o componentă standard a apărării romano-catolice a purgatoriului, a invocării sfinților și a doctrinei mariane, dar statutul acestor cărți a rămas incert. Disputa legată de canonicitatea Epistolei lui Iacov s-a creat în jurul a două subiecte polemice: statutul sacramental al ungerii bolnavilor, în sprijinul căruia porunca „Presbiterii Bisericii să se roage pentru [cel bolnav], ungîndu-l cu untdelemn în numele Domnului” era principala dovadă biblică; și contradicția aparentă dintre versiunea îndreptățirii din această epistolă și cea din epistolele pauline. În sprijinul epistolei, polemisti romano-catolici, recunoscînd faptul că aceasta căpătase „gradual” statutul canonic, argumentau că, dacă Epistola lui Iacov ar fi respinsă din pricina contradicției, ar exista aceeași îndreptățire „pentru a respinge epistolele pauline sau alte scrieri bisericești, de vreme ce Biserica, prin tradiția sa, a transmis și scrierile lui Pavel, și pe a lui Iacov”. Metoda adecvată era sublinierea diferențelor dintre epistole, așa cum făcuseră teologi catolici renumiți precum Toma de Aquino; pentru că „Duhul Sfint nu minte nici în scrierile lui Pavel, nici într-a lui Iacov”.

În condițiile existenței unui conflict cauzat de un concept foarte prețuit, o astfel de disponibilitate de a renunța

Diet. Phim. ep. ded.
(1532 :A2v)

Fish. Sac. ep. ded. (CCath
9:5)

Eras. Pseudev. (LB 10: 1578)

Lat. Def. Buc. 4 (CCath
8:79)

Apud Calv. Scand.
(Barth-Niesel 2: 221)
Henr. VIII. Coerc. Luth.
(1523 :A4r); Herb. Enchir. 46
(CCath. 12:157)
Coch. Obsc. vir. 4 (CCath
15:21)
Serip. Sacr. 1 (CT 12:752)
Fish. Confut. 16 (1523:288)
Greb. Prot. (CR 90:371);
Hub. Gespr. Zw. 1; 2 (QFRG
29:180; 186); Menn. Gell.
Fab. 3 (Harrison 272) Ec.
Rep. art. Zw. 6; 7
(1530: E1r; E3r)
Zw. Tf. (CR 91:216; 258)
Zw. Tf. (CR 91:228-229)

Herb. Enchir. 50 (CCath
12:170)
Coch. Luth. art. 3 (CCath
18:43); Coch. Phil. 2.19
(1534:Fr1)
Wic. Luth. art. (CCath
18:98)
Herb. Enchir. 23 (CCath
12:80)
Conf. Helv. post. 14 (Niesel
242)

Ambr. Cath. Consid. 1
(1547:20v-21r)

Caj. Miss. sac 2 (Lyon
3:286); Fish. Corp. 1.31;
3.17 (1527:50r; 138r); Dict.
Phim. 2;3 (1532:D4v-E1r;
F3v)

Las. Hos. 2.5 (Kuyper 1:433)

Lat. Def. Buc. 5 (CCath
8:1560)

Ec. Enchir. 1 (CCath
34:22); Wic. Luth. art.
(CCath 18:95-96)

„după bunul plac” la porțiuni din canonul biblic în numele căruia fusese de fapt avansat conceptul respectiv era, pentru apărătorii credinței, evidența a cât de strâns legate erau cele câteva articole de credință. Erasmus se plîngea că: „Mărturisirea păcatelor a fost abrogată, dar acum sînt mulți care nu se mai mărturisesc nici măcar lui Dumnezeu”. Renunțarea la o componentă a adevărului catolic va conduce „la încă o renunțare și de la aceasta la alta, de vreme ce... s-a deschis calea”. Uneori aceste versiuni teologice ale „principiului dominoului” își puteau prelungi existența în forme curioase: reformatorii erau acuzați că adoptă poziții care, duse pînă la capăt în mod consecvent, ar putea conduce la ateism; se considera că reformatorii luterani cu vederi politice conservatoare instigă la nemulțumiri și revoluție sau chiar că încurajează pacifismul; iar doctrina preoției universale era acuzată, de unii, dar nu de toți, că implică hirotonia femeilor. Nu numai că s-ar fi dat dovadă de mai multă consecvență, după cum observau și anabapțiștii, dacă Zwingli, care a susținut că „în privința botezului toți teologii, de la apostoli încoace, s-au înșelat”, ar fi respins permanent botezul copiilor, în loc să revină la practicarea lui; dar „sinagoga luteranilor, [care] se pare că pune totul sub semnul îndoielii”, readucea la viață și erezia mai veche ce susține rebotezarea. Și, astfel, „Luther a stîrnit și a cauzat apariția sectei anabapțiștilor”, ceea ce dovedea că, odată ce s-a comis o eroare, vor urma și altele. Dovezi suplimentare au fost și diferențele legate de spovedania auriculară, pe care luteranii continuau să o susțină, în timp ce reformații o respinseseră mereu. Într-o carte publicată la puțin timp după moartea lui Luther, Ambrosius Catharinus l-a acuzat de „o inconsecvență teribilă în doctrină” și că „a mers fără ezitare din rău în mai rău”.

Cel mai frecvent citată evidență a radicalizării progresive a învățaturii reformate era cea legată de dezvoltarea doctrinei protestante a Euharistiei. Cu toate că unii protestanți au obiectat față de o clasificare numai pe această bază, scriitorii romano-catolici au continuat să le atragă atenția reformaților că unii dintre ei au respins complet liturghia, iar alții au păstrat părți din ea, în timp ce despre „Luther se spune că mai aprobă încă aproape întreaga structură a vechii slujbe”. Luteranilor, între timp, le spuneau că aceia care acum negau tainele erau cu toții copii legitimi ai lui Luther, oricît de „dezgustători” le păreau lor, adevărații

săi moștenitori. Deteriorarea ortodoxiei euharistice s-a produs prin trecerea de la negarea naturii sacrificiale a liturghiei, ajungându-se la negarea prezenței reale sau cel puțin la o teorie a consubstanțierii care să înlocuiască transsubstanțierea. O altă modalitate de a analiza situația consta în urmărirea schimbării care a suferit-o Oecolampadius, de la faptul că a reinstaurat practica împărtășirii laicilor din potir, în iunie 1524, la respingerea prezenței reale în mai puțin de un an, pînă cînd a devenit „cel mai fanatic dușman al celei mai Sfinte Taine” dintre toți reformații. Dat fiind faptul că adevărul e întotdeauna unul, pe cînd minciuna este variată și multiformă, prin proliferarea acestor secte se dovedea că adevărul nu e de partea nici uneia, ci de partea Bisericii catolice. Era și o dovadă că „trebuie să fie și alt judecător decît Scriptura, adică Biserica”, pentru a decide care dintre doctrinele euharistice este corectă.

Biserica făcuse prin tradiție această precizare legată de învățătură și de practica sa. Încălcînd principiul „e mai sigur să le urmezi pe cele știute decît să inventezi ceva nou”, reformatorii propagau „dogme noi”. Deși, atunci cînd punea în contrast „Biserica și inovatorii”, e posibil ca uneori Eck să se fi referit numai la diferențele dintre Vulgata și traduceri moderne ale Bibliei, în general, ca și colegii săi, îi ataca pe „vînzătorii de iluzii” pentru că ignorau capodoperele tradiției creștine în favoarea a ceea ce „au scris ereticii afurisiți și blestemați”. Greșeala lui Luther era o reînviere a lui Hus și Wycliffe, după cum demonstrase Eck la Leipzig și a continuat să acuze în polemicile de mai tîrziu; pentru că husiții deveniseră proverbiali pentru opiniile lor eretice, și „dogmele greșite ale lui Luther” erau identice cu acele opinii, ceea ce îl făcea pe Luther „patronul” husiților. Astfel, Reforma nu aducea nimic nou cu adevărat și totuși era vinovată de introducerea unei „greșeli noi” în doctrina creștină. Alegerea trebuia făcută, după cum remarcă Erasmus și alții, între o tradiție de cincisprezece secole și una de circa un deceniu. Cauza profundă a divizării și a apostaziei era hotărîrea protestanților, credincioși față de ceea ce ei considerau a fi cuvîntul, voința, Dumnezeu și Evanghelia, „de a nu fi constrînși de autoritatea vreunui sfînt conciliu, suveran pontif, dascăl sfînt sau a vreunei universități” – pe scurt, de nici o voce autoritativă a Bisericii catolice.

Herb. *Enchir.* 17 (CCath 12:72)

Ec. *Enchir.* 29 (CCath 34:299); Fish. *Confut.* 1. pr. (1523:D3r-D3v)

Fon. *apud* CTrid. *Act.* 22.ix.1551 (CT 7-II:180)

Sad. *Genev.* (Barth-Niesel 1:454); Fabr. *Praep.* 68 (CT 4:21)

Ec. *Enchir.* 4 (CCath 34:81-82)

Dried. *Eccl. scrip.* 4 (1533:599)

Ems. *Ven. Luth.* (CCath 4:84)

Ambr. *Cath. Apol. ver. ded.* (CCath 27:3)

Ec. *Ps.* 20. pr.; 2; 3 (CCath 13; 6; 12; 21-22)

Pol. *Henr. VIII.* 2 (1536:37r)

Ec. *Ev. Trin.* 3

(1530-II:87r); Ec. *Eleg.* (1544:A2v; B3v)

Henr. VIII *Coerc. Luth.* (1523:A4v); Ambr. *Cath.*

Consid. (1547:35r)

Ec. *Enchir.* 39 (CCath 34:405)

Ec. *Dial.* 2.3 (1517:B4r)

Ec. *Rit.* 2 (1519:A2v); Aug.

Alf. *Witt. Abg.* (CCath 11:36)

Ambr. *Cath. Excus. disp.* 4 (1521:81r)

Wic. *Luth. art.* (CCath 18:94)

Eras. *Pseudev.* (LB

10:1582); Wic. *Ret. Luth.*

(1538:C2v); Sad. *Genev.* (Barth-Niesel 1:450); Tap.

Orat. 1.6 (Mylus 2:328)

Ec. *Rit.* 3 (1519:A3v)

Una dintre aceste voci ale autorității catolice era suveranul pontif, papa, pe care protestanții, păstrînd înclinația „tuturor ereticilor” de a ataca Scaunul Apostolic, l-au atacat cu fervoare, identificîndu-l cu Antihristul profeției biblice, așa cum făcuseră și ereticii husiți înainte. Pe lângă faptul că au recunoscut existența unor „abuzuri” ale papalității și că au catalogat apoi protestantismul ca adevăratul Antihrist, apărătorii credinței au reamintit ascultarea de la început a lui Luther însuși față de Leon al X-lea și, sub presiunea afirmației că justificările existenței papalității sînt complet lipsite de legitimitate biblică, au început să reitereze dovezile exegetice recunoscute ale autorității divine a papalității, dintre care multe se dezvoltaseră în timpul schismei dintre Răsărit și Apus. Existau, cu siguranță, și argumente raționale, „chiar dacă nu erau pasaje din Sfînta Scriptură”, care porneau de la ideea purtării de grijă a lui Dumnezeu față de conducerea și unitatea Bisericii Sale. Problema avea totuși să fie decisă pînă la urmă de cuvintele lui Hristos către Petru din Evanghелиi, în principal din cele trei pasaje standard: Mt. 16,18-19; Lc. 22,32 și In. 21,17.

Îndemnul lui Hristos adresat lui Petru, „Paște oile Mele”, care însemna în greacă, după cum și Erasmus a fost de acord, „Vei conduce oile Mele”, nu era doar „imperativ”, ci „constitutiv”; el însemna: „Tu, și nimeni altul ca egal al tău, vei păzi oile Mele... pentru a le feri de a fi otrăvite de vreo erezie contra credinței, contra Sfintei Scripturi, contra celor șapte sfînte taine”. Nimeni dintre cei care sînt „oi ale lui Hristos” nu poate fi în afara autorității lui Petru și a succesorilor lui. Și, astfel, aceste cuvinte l-au făcut pe Petru vicarul lui Hristos, după cum a insistat în repetate rînduri cardinalul Pole. Afirmația lui Hristos către Petru: „M-am rugat pentru tine, ca să nu piară credința ta” este „universală” în privința validității sale, dar unică prin faptul că i-a fost adresată doar lui Petru; ea nu se referea însă la „persoana” lui Petru sau a papilor de după el, ci la „slujire”, ce rămîne și după ce persoana a murit. Problema crucială nu era, desigur, moartea, ci apostazia, a lui Petru sau a papei. Petru „greșise” cînd i-a interzis lui Hristos să meargă în Ierusalim ca să moară, devenise „un eretic” cînd s-a lepădat de Domnul și fusese condamnat de Pavel pentru tendințele iudaizante. „Cu toate acestea, rămîne în continuare piatra” pe care Hristos a zidit Biserica Sa; nici condamnarea lui Pavel nu implica faptul că ar fi „egali” în „conducere și putere”, ci numai în

Aug. Alf. *Malag.*
(1520: E2r); Clicht. *Oec.* 1.3
(1526: 13v)
Vezi *supra*, pp. 154, 213
Aug. Alf. *Malag.*
(1520: E4r); Pg. *Cont.* 12
(1541-II: 24r)

Naus. *Misc.* 5.1 (CT
12:392-396)
Ambr. *Cath. Comm.* 2Thess.
2; 3-4 (1566: 384); Herb.
Enchir. 13 (CCath 12:59-60)
Ambr. *Cath. Consid.* 1; 2
(1547: 6v; 34r)
Calv. *Nec. fer.* (CR
34:522-524); Mel. *Pot. pap.*
7 (Bek. 472)

Vezi vol. 2, pp. 186-198; vol.
1, pp. 358-361; vol. 3,
pp. 72-76; *supra*, pp. 160-161

Cont. *Pot. pont.* (CCath
7:24)

Vezi vol. 2, pp. 187-188

In. 21, 15-17
Eras. *Adnot.* In. 21 (LB
6:418)
Aug. Alf. *Babst. stl.*
(1520: B4v); Fish. *Confut.*
25 (1523: 411)
Caj. *Pont.* 11 (CCath 10:62);
Caj. *Ev. Joh.* 21,16
(1530: 211v)

Aug. Alf. *Babst. stl.*
(1520: A3v)

Pg. *Cont.* 16 (1541-II: 105r)

Pol. *Henr.* VIII. 1
(1536: 18r); Pol. *Sum. pont.*
5 (1569: 10r-13r); Pol. *Conc.*
23; 28 (1562; 12r; 15r)

Lc. 22,32 (Vulg.)
Caj. *Resp. Luth.* 5 (Lyon
1: 128); Fish. *Confut.* 23
(1523: 410)
Caj. *Ev. Luke* 22:32
(1530: 131r); Herb. *Enchir.*
31 (CCath 12: 108-109)

Aug. Alf. *Babst. stl.*
(1520: A4v)
Caj. *Pont.* 3 (CCath 10:21)
Mt. 16,22
Aug. Alf. *Babst. stl.*
(1520: A4r)
Vezi vol. 1, p. 37
Ec. *Enchir.* 3 (CCath 34:68)

Caj. *Pont.* 3 (CCath 10:21)

Ec. *Enchir.* 3 (CCath 34: 68)

Vezi *supra*, pp. 153-155

In. 3,18 (Vulg.)

Caj. *Pont.* 13 (CCath 10:83)

Mt. 16,18

Ambr. *Cath. Clav.* 2

(1543: 113)

Ambr. *Cath. Apol. ver.* 2.1

(CCath 27:93)

Wic. *Hag.* (1541: 247a;

109v); Lain. *Disp. Trid.*

2.2.56 (Grisar 1: 76-77)

Caj. *Pont.* 1 (CCath 10:1-2);

Caj. *Apol.* (1513: 6r)

Pol. *Henr.* VIII 2. (1536: 45r)

Cont. *Pot. pont.* (CCath

7: 37-39)

Ambr. *Cath. Apol. ver.* 2.13

(CCath 27: 149)

Vezi *supra*, p. 160

Aug. *Alf. Babst. stl.*

(1520: C2r)

Ec. *Enchir.* 3 (CCath 34: 57)

Caj. *Pont.* 13 (CCath 10: 81)

Irin. *Haer.* 3.3.1-3 (Harvey

2: 8-12)

Fish. *Corp.* 4.21 (1527: 191v)

Coch. *Luth. art.* 2 (CCath

18: 32)

Pol. *Sum. pont.* 20

(1569: 58v)

Vezi vol. 1, p. 176

Luth. *Def. Ec. jur.* (WA

2: 636-637); Calv. *Nec. ref.*

(CR 34: 522)

Caj. *Pont.* 5; 6 (CCath

10: 41; 45); Lain. *Disp. Trid.*

2.3.60; 2.3.66 (Grisar

1: 80-81; 90)

In. 21,17

In. 10,27

Caj. *Pont.* 11 (CCath 10: 64)

„slujirea apostolească”, pe care o împărțeau. Cît despre problema clasică a apostaziei unui papă, poziția cardinalului Cajetan a fost că un papă care a căzut în erezie încetează prin acest fapt a mai fi papă, pentru că, pierzînd adevărata credință, își va pierde dreptul de a fi succesor al lui Petru, înaintea adunării divine, dacă nu în fața „adunării bisericești”.

Legitimitatea biblică a papalității venea, cum se întîmplat în special din Evul Mediu tîrziu încoace, din declarația lui Hristos: „Tu ești Petru, și pe această piatră voi zidi Biserica Mea”. Cu toate că legea hermeneutică a lui Luther referitoare la un singur sens al Scripturii l-a determinat să aplice declarația numai lui Petru, a furnizat „dovada incontestabilă” că Hristos le-a conferit primatul nu numai lui Petru, ci (conform „multor scriitori latini”), prin el, lui Clement și tuturor papilor care i-au urmat. Biserica Romei era diferită față de alte Biserici din acest punct de vedere: capul ei „era același cu capul Bisericii catolice”. Iar Petru era diferit de toți ceilalți apostoli prin faptul că el singur mărturisise că Hristos este Fiul lui Dumnezeu; în vreme ce puterea iertării păcatelor și puterea de a le lega și dezlega le fuseseră date tuturor apostolilor, „pașterea” turmei creștine și „confirmarea dogmelor care aparțin credinței creștine” le aparțin numai lui Petru și succesorilor săi, ceea ce îl făcea pe papă „vicarul lui Hristos”. El rămînea „vicarul lui Hristos” chiar dacă se muta din Roma, deși era „cvenit și firesc” să rămînă acolo; „minciuna cea nouă” că Petru nu a fost niciodată la Roma și obiecția că primatul nu-l are Roma, ci Ierusalimul nu meritau nici o atenție. Lista episcopilor romani a lui Irineu – disponibilă acum, dar numai parțial, în ediția princeps a lui Erasmus din 1526 – era dovadă a vechimii și ortodoxiei unice a Scaunului roman. Încercarea protestantă de a exploata variantele din *Unitatea Bisericii* a lui Ciprian pentru avantaj polemic nu a putut rezista unei explicări atente a textului: deși Ciprian vorbea despre apostoli ca despre „egali”, tot el spunea că „unitatea Bisericii își are originile din unul, adică din Petru”.

Deși „oile” pe care Petru primise poruncă să le „pască” erau cei aleși, despre care Hristos spusese: „Oile Mele Îmi aud glasul, și Eu le cunosc”, conducerea pe care o exercita asupra Bisericii nu se reducea doar la cei aleși. Păstorii pe care i-a numit Hristos nu erau ascunși, ci cunoscuți de către toți; de aceea era potrivit ca protestanții să fie întrebați „dacă turma peste care Hristos

Mor. Tyn. 9 (Sylvester 8:1012)

Ec. Resp. art. Zw. 6 (1530: D2r)

Guidic. Eccl. emend 2 (CT 12:236; 234)

Vezi supra, p. 123
Mt. 18,17

Eras. Hyp.1 (LB
10: 1298-1299); Ec. Enchir.
1 (CCath 34:33)
Clicht. Hom.18 (1535:157)
Herb. Enchir. 8
(CCath12: 42-43)

Diet. Cat. 1.9 (1545: F4r)
Fish. Sac. 1.21 (CCath 9:20)
1Tim. 3,15

Ef. 5,27

Ec. Rep. art. Zw. 6
(1530: E1r)

Mor. Tyn. 8 (Sylvester 8:836)

Lat. Def. Buc. 5 (CCath 8:139); Grop. Enchir. 1
(1547: 20v)

Coch. Phil. 4.63
(1534: T2r-T2v)

Luth. Antinom. (WA 50:477); Luth. Wied. (WA 26:147)

Coch. Luth. art. 2 (CCath 18:31)

Wic. Luth. art. (CCath 18:110)

Ec. Enchir. 1 (CCath 34:19)
Tap. Orat. 2.2 (Mylius 2:333)

Lat. Def. Buc. 2 (CCath 8:57)

Coch. Aeq. dis. (CCath 17:18)

Ambr. Cath. Excus. disp. 3
(1521: 21r)

Grop. Enchir. 2 (1547:107r)
Ambr. Cath. Apol. ver. 4.3
(CCath 27:262)

Herb. Enchir. 28 (CCath 12:100)

Fish. Confut. 27
(1523: 437-438); Fish. Corp. 6.26 (1527: 277r)

Fish. Corp. 1.20; 3.5
(1527: 35v; 121v-123v)

Ec. Enchir. 34 (CCath 34:360-361)

Aug. Alf. Malag.
(1520: E4v); Ems. Vent.
Lut. (CCath 4:71); Ambr.
Cath. Excus. disp. 3
(1521: 15r)

1Pt. 2,9

Caj. Nov. Test. 3.1
(1530: E2v-E3v); Fish. Sac. 1.19; 2.1; 3.19 (CCath 9:18; 21; 65); Juv. apud
CT'rid. Act.12.xii. 1551 (CT 7-II: 433)

Schatz. Scrut. 7 (CCath 5: 96-105)

Herb. Enchir. 15 (CCath 12:65); Fish. Sac. 2.48; 3.14
(CCath 9:49; 61); Schatz.
Scrut. 7 (CCath 5: 99); Steph.
Sest. apud CT'rid. Act. 22.xii.1551 (CT 7-I: 425)

Holl (1948) 322

ășezase păstori cunoscuți era sau nu turma Lui și Biserica Lui". Dacă răspundeau afirmativ, cum ar fi trebuit să facă, atunci rezulta că este o greșeală să definești Biserica doar ca pe o asociație a celor aleși, aceasta fiind „greșeala pe care o comiseseră adepții lui Wycliffe și Hus”. Altfel, la ce entitate concretă s-ar fi putut gândi Hristos când a poruncit: „Spune-l Bisericii”? În calitate de corp mistic al lui Hristos, condusă de Duhul Sfânt, Biserica catolică este totuși „cunoscută public”, nu „ascunsă”. Desigur, nu este vorba despre o clădire făcută din piatră, ci despre Biserica vizibilă, instituțională, ierarhică, numită „stîlp al adevărului”. Promisiunea că va fi neînvinsă nu aparținea doar unei Biserici care era practic „fără pată” și care nu era prezentă sub acest aspect nici printre protestanți, ci „Bisericii de pe pămînt, care e încă angajată în lupte”. Orice altă „Biserică” nu era altceva decît o idee platonice și o himeră. Împotriva radicalilor, Luther a făcut declarații de genul: „Acum o mie de ani nici voi, nici eu nu existam și totuși Biserica s-a păstrat și fără noi”; era o pledoarie pentru Biserica instituțională și chiar papală, nu pentru Biserica „ascunsă” a celor aleși. Trebuia ca reformatorii să admită astfel că, deși acum ei se opuneau instituțiilor sale, Biserica era una și existase încă înainte de apariția lor.

„Ori [au vrut să susțină] că nu cei puțini s-au separat de cei mulți, ci invers, catolicii de luterani?” Orice astfel de pretenție obraznică reprezenta „vechea eroare a donatiștilor”. Era asemănătoare cu obiceiul protestant de a risipi ceea ce Dumnezeu a adunat: jertfa inimii și „cea mai mare jertfă a lui Dumnezeu” în liturghie; spovedania fraternă a credincioșilor unul altuia și spovedania sacramentală unui preot; pocăința spirituală și sistemul penitențial; rugăciunea în Duhul Sfânt, „cultul exterior” și „slujbele”; adorarea lui Hristos „în Duh și în adevăr” și adorarea lui Hristos în Euharistie, „Biserica Duhului” și „Biserica fizică”; „credința lui Hristos” și „epistolele decretale” ale legii canonice. Deși încuviințau ideea protestantă că în Noul Testament cuvîntul „preot” nu se referea la apostoli ca atare, ci la Hristos sau la fiecare credincios, cei ce apărau „preoția evanghelică” a Bisericii romano-catolice împotriva reformatorilor interpretau preoția universală a tuturor credincioșilor ca una „prin care omul se oferă complet ca jertfă lui Dumnezeu”, și nu, cum interpreta Luther, „ca sprijin, asistență și mijlocire reciproce și fraterne” ale creștinilor. Ei au denunțat sfatul lui Luther, adresat husiților, ca, în caz de urgență, membrii unei

Vezi *supra*, p. 216
 Wic. *Luth. art.* (CCath
 18:106); Coch. *Obsc. vir.* 4
 (CCath15:18); Fish. *Confut.*
 13 (1523:239)

Lat. *Def. Buc.* 5 (CCath
 8:123)

Caj. *Pont.* 2 (CCath 10:5)

Dried. *Lib. chr.* 3
 (1540-II:69-72)

Coch. *Phil.* 4.19; 4.21
 (1534:Q1v-Q2r)
Apol. Conf. Aug. 7:1-8 (*Bek.*
 233-235); *Conf. Helv. post.*
 18 (Niesel 258)

Mt. 23,2-3

Vezi *supra*, pp. 153-156

Aug. *Alf. Babst. stl.*
 (1520: C2v-C3r); *Cap. apud*
 CTrid. Act. 22.ii.547 (CT
 5:850)

Ambr. *Caht. Apol. ver.* 2.17
 (CCath 27:159); Caj. *Pont.*
 13 (CCath 10:86)
 Lat. *Def. Buc.* 5 (CCath
 8:133); Ambr. *Cath. Clav.* 2
 (1541-II:15v)
 Ems. *Ven. Luth.* (CCath
 4:74); Fish. *Sac.* 2.14
 (CCath 9:28); Pg. *Cont.* 11
 (1541-II:208-209)
 Herb. *Enchir.* 33 (CCath
 12:115-116); Pg. *Cont.* 3
 (1541-I:127r)

Vezi vol. 1, pp. 320-321
 Tap. *Orat.* 2.8 (Mylius
 2:335); Grop. *Cap. inst.*
 (1594:A4r)
 Lat. *Def. Buc.* 2 (CCath 8.57)

Ambr. *Cath. Comm.* 1Cor. 1;
 Ef. 4 (1566:134, 310)

Diet. *Phim.* 1 (1532:C2r)

Pol. *Disc. pac.* (1555:B3r)
 Caj. *Summul.E*
 (1530:G8v-H1v); Grop. *Buc.*
 (1545:11v)
 Aug. *Alf. Babst. stl.*
 (1520:A2r); Ambr. *Cath.*
Consid. 3 (1547:74r)

congregații, dat fiind faptul că sînt „preoți”, să-și desemneze dintre ei un slujitor.

Mai presus de toate, îi preocupa apărarea doctrinei catolice a preoției împotriva „nebuniei donatiștilor”. Aplicarea pasajului Matei 16,18 la persoana lui Petru, și nu la papalitate însemna repetarea ereziei donatiste potrivit căreia „autoritatea bisericească nu sălășluiește în slujitori păcătoși”; aceasta demonstra incapacitatea de a distinge între tainele Bisericii, chiar și cele săvîrșite de astfel de slujitori, și „tainele false care se găsesc în templele idolor”. Ei învățau, împotriva „aceleiași vechi apărări a ereticilor” și a donatiștilor, că „Biserica este sfîntă, chiar dacă în ea sînt și păcătoși..., nu datorită vreunei sfînțenii a vieții sau vreunei prohibități a moravurilor, ci datorită demnității slujirii” preoției și a tainelor. O astfel de afirmație putea găsi paralele aproape identice în mărturisirile Bisericilor luterană și reformată, care în plus citau cunoscutul avertisment al lui Hristos privind ascultarea fariseilor care ședea în scaunul lui Moise, ca dovadă că Dumnezeu se folosește și de serviciile oamenilor răi. Același pasaj a devenit textul de bază al romano-catolicilor ca răspuns la plîngerea că membrii clerului trăiesc în păcat, dar și în sprijinul ideii că autoritatea lui Petru nu a fost afectată de căderea acestuia. În opoziție cu protestanții, textul a demonstrat autoritatea prelaților în Biserică și a servit ca bază pentru continuarea elaborării argumentului tradițional al preoției și jertfei veterotestamentare în Noul Testament: „Dacă Hristos voia să i se aducă atîta cinste scaunului lui Moise..., cu atît mai mult ar trebui ascultați și respectați cei ce stau pe scaunul lui Hristos!”.

Această reafirmare a argumentelor augustinienne împotriva donatismului se inspira din convingerea lui Augustin că unitatea Bisericii – „universalitatea, vechimea și consensul ei” – trebuie să fie perfectă. În Epistola 1 către Corinteni, Pavel avertizase cu privire la schismă, în Efeseni cu privire la „ereticii dezertori”, iar Augustin cu privire la cei ce acceptau autoritatea Scripturii, dar distrugeau unitatea [Bisericii]. Acum, avînd în vedere crescînde „dezordini interne ale creștinătății”, îi revenea fiecărei părți obligația de a recunoaște că, oricît de rele erau abuzurile ce se petreceau în Biserică, nu erau nici pe departe atît de periculoase ca schisma și erezia. Chiar dacă nici un alt argument în favoarea împărțirii sub o singură specie nu era convingător, rămînea măcar întrebarea dacă merita

Lat. Def. Buc. 2 (CCath
8:54-55)

Pg. Mosc. (1543:2r; 9r)

Pg. Cont. 3 (1541-I:114r)

Lat. Def. Buc. 5 (CCath
8:136)
Grop. Buc. (1545:17v-18r)

Fish. Confut. pr. (1523:44)
Luth. apud Disp. Lips. (WA
2:275)
Coch. Luth. art. 2 (CCath
18:7); Ambr. Cath. Consid.
1 (1547:8r)

reinstaurarea împărtășirii credincioșilor din potir cu prețul schismei. Din perspectivă dogmatică existau „foarte puține puncte” în dispută între Biserica Ortodoxă Rusă și Occident, însă ea¹ „va pieri complet, în primul rînd pentru că s-a depărtat de la unitatea Bisericii”. De aceea era necesar ca insistenței protestante asupra cuvîntului și a tainelor – corectă de altfel, ca semne ale Bisericii – să se adauge semnul unității; pentru că „nu prin aceste semne..., ci prin însăși unitatea sa, care este indivizibilă, ni s-a... transmis Biserica de la începuturile ei”, iar Hristos se instituisese ierarhia pentru a proteja unitatea. Una era diversitatea, cu totul altceva schisma, iar Luther era „autorul schismei”. După cum spusese Augustin, iar Luther fusese cîndva de acord, nu exista păcat mai mare decît sectarismul, care nu putea fi justificat nici de presupusa centralitate a evangheliei. Augustin însuși mărturisise că nu ar fi crezut în evanghelie dacă nu ar fi fost mișcat de autoritatea Bisericii catolice.

De la pluralism la definiție

Stringînd rîndurile pentru a se apăra și a contraataca, teologii romano-catolici din prima jumătate a secolului al XVI-lea au dat uneori impresia unei omogenități doctrinale mai mari decît era în realitate, însă nevoia de a cădea de acord asupra unor definiții ale învățăturii, în multe (dar cu siguranță nu în toate) dintre subiectele controversate a scos la lumină diferențele de opinie dintre ei. Biserica romano-catolică a reacționat la Reformă la mijlocul secolului printr-o serie de definiții ale principalelor doctrine aflate în dispută, dar a fost obligată să decidă pe care dintre diversele variante o va sprijini. Ea a făcut trecerea de la pluralism la definiție pe mai multe fronturi, dar cu precădere în privința celor două seturi de probleme identificate de unii teologi mai tîrziu ca principiile „material” și „formal” ale Reformei: natura și locul autorității și doctrina îndreptățirii, cu implicațiile ei asupra doctrinei păcatului original. Acestea s-au întîmplat la Conciliul de la Trident, întrunit într-o serie de treizeci și cinci de ședințe, cu intermitențe, între 1545 și 1563.

Köstlin (1897) 1:208

1. Biserica Ortodoxă Rusă. Autorul Albert Pighi își exprimă această convingere în anul 1541 (n. trad.).

Guidic. *Eccl. emend.* 4 (CT 12 : 243)

Paul. III. *Init.* (CT 4 : 230)

Cresc. *apud* CTrid. *Act.* 21.ix.1551 (CT 7-I : 143)

Pasch. *apud* CTrid. *Act.* 7.vii.1546 (CT 305-306) *Vezi infra*, p. 341

Clvs. *Libr. can.* 2 (CT 12 : 472-474)

CFlor. (1438, 1445) 11. *Decr. Copt.* (Alberigo-Jedin 572)

Apud Mass. *Diar.* III. 26.ii.1546 (CT 1 : 495-496) *Cerv. Ep.* 27.ii.1546 (CT 10 : 399-400)

Mass. *Diar.* III. 12.ii.1546 (CT 1 : 478)

Sevrl. *Comm.* 15.ii.1546 (CT 1 : 32)

CTrid. 4. *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 663-664)

În „Bula de convocare” din 22 mai 1542, papa Paul al III-lea a recomandat cele trei subiecte uzuale aflate pe agenda conciliului : „cele ce țin de puritatea și adevărul religiei creștine ; cele ce țin de restaurarea bunelor moravuri și de corectarea celor rele ; cele ce țin de pacea, unitatea și armonia creștinilor între ei, fie ei prinți sau oameni din popor”. În fiecare dintre cazuri, aceste trei subiecte reflectau în același mod cel puțin trei necesități distincte, dar corelate : să-i înfrunte pe reformatorii protestanți pe terenul lor ; să armonizeze contradicțiile din interiorul tradiției patristice și al celei medievale ; să rezolve diferendele dintre apărătorii credinței romano-catolice. Deși cea de-a treia necesitate avea periodic tendința de a domina deliberările conciliului, a trebuit să se insiste în mod repetat asupra ideii că prima problemă era de fapt motivul întrunirii conciliului, pe când celelalte două erau un obstacol în calea dezbaterii ei. Această insistență a devenit vizibilă în special în dezbaterile asupra tainelor : „Pentru conciliu este de ajuns”, recomanda un legat papal, „să condamne ereziile, unde mai sînt multe de făcut, nu să decidă în toate disputele scolastice”.

Ca și alte formulări ale credinței din secolul al XVI-lea, definiția specificului romano-catolic de la Trident s-a deschis cu o formulare a problemei autorității – mai precis, cu o definiție a canonului biblic. Problema fusese redeschisă de polemicile protestante și complicată și mai mult de erudiția filologică. În plus, rămînea, în tradiția eclezială acceptată problema stîmjenitoare a unui „canon dublu” al Vechiului Testament, care îi situa pe poziții opuse pe Ieronim și pe Augustin. Conciliul de la Florența adoptase la 4 februarie 1441 o listă oficială a cărților canonice, care avea astfel o prezumtivă autoritate ; însă, din cauza aspectului confuz al textului decretelor aceluia conciliu, nu era prea clar dacă legislația în privința canonului Scripturii era obligatorie, deși cea mai detaliată consemnare a Conciliului de la Trident raporta că „toată lumea a fost de acord că [lista cărților canonice] adoptată de Conciliul de la Florența ar trebui acceptată pur și simplu”. A fost acceptată, dar nu „pur și simplu”, ci numai după ce „mulți și-au făcut auzită părerea, fără a mai respecta vreo ordine”. Cînd s-a ajuns la vot, s-au aprobat în unanimitate toate cărțile cuprinse în canonul definit la Florența, și anume canonul mai lung, ce includea cărțile „deuterocanonice”, cum ar fi Macabei și Ecclesiasticul.

Pentru cei mai mulți reformatori, problema canonului, în măsura în care era o chestiune doctrinară de autoritate mai mult decât una istorică de stabilire a autorului (deși cele două erau, bineînțeles, în strînsă legătură), făcea parte din doctrina *sola Scriptura*, cu toate că dreptul Bisericii de a fixa canonul părea a contrazice această doctrină. Pentru apărătorii credinței romano-catolice de dinainte și de la Conciliul Trident, *sola Scriptura* a fost, de asemenea, punctul dogmatic în dispută și în dezbaterile asupra canonului; lista conciliului cu cărțile biblice care trebuia incluse a fost decisă, sinoptic și dogmatic, în contextul unei afirmări, împotriva principiului *sola Scriptura*, a autorității „cărților scrise și a tradiției nescrise”, ce într-un fel proveneau toate „din gura lui Hristos” sau fuseseră inspirate de Duhul Sfînt. Nici criticii, nici susținătorii acestui decret nu au observat totuși întotdeauna cu suficientă atenție că conciliul a atribuit în cele din urmă o astfel de autoritate „tradiției apostolice”. Existau unii care au cerut o clarificare a expresiei „tradiție apostolică”, pornind de la faptul că, de exemplu, porunca de a se abține de la „animalele sugrumate”, ce avea cu certitudine o garanție scripturistică, fiind o tradiție apostolică decisă de un conciliu apostolic, era clar „depășită” acum, fiind „abrogată prin desuetudine”, pe măsură ce credința Bisericii a crescut și s-a dezvoltat; mai mult decât atât, Biserica a abolise prin „autoritatea ei”. Alții au amestecat la împlinire definiția celor două voințe ale lui Hristos, dată de Conciliul al treilea de la Constantinopol, din 681, cu „tradiția” potrivit căreia „Sfînta Ana este mama Fecioarei Maria”.

Mai presus de toate, disputele pe tema *sola Scriptura*, din secolul al XVI-lea, ca și dezbaterile de dinainte, impuseră reflectarea asupra unei întrebări: era întreaga revelație conținută de Scriptură și care era statutul așa-ziselor tradiții nebiblice sau postbiblice, dar care nu erau anti-biblice? Sau, în formularea unui episcop de la Trident: „De crezi în dumnezeiasca Scriptură ce a fost scrisă de mîna evangheliștilor și apostolilor, de ce nu crezi dumnezeiasca voce care a fost transmisă prin gura Bisericii?”. Un proiect de decret, supus aprobării conciliului, includea formularea: „Acest adevăr al evangheliei este conținut parțial (*partim*) în cărți scrise și parțial (*partim*) în tradiții nescrise”. Citind expresii precum cea a lui Bernard, formularea propunea ca ambele să fie privite cu „un sentiment egal de respect” (*par pietatis affectus*). Deși s-ar putea să

CTrid. 4. Decr. 1
(Alberigo-Jedin 663)

Apud Mass. Diar. III.
17.ii.1546 (CT 1:481)

Fapte 15,29

Apud Sevrl. Comm.
26.ii.1546 (CT 1:33)
Lain. Disp. Trid. 1.2.10
(Grisar 1:12); Ambr. Cath.
Consid. 2 (1547:37r); Pol.
Conc. 54 (1562:29r-30r)
Fish. Confut. 16 (1523:271)

Vezi vol. 2, pp. 90-103

Ja. Trad. eccl. 2 (CT 12:524)

Vezi supra, pp. 218-220

Ang. Pasch. Trad. 1 (CT
12:525)

Apud CTrid. Act. 22.iii.1546
(CT 5:31)

Brd. Clr. Praec. et disp. 9.19
(Leclercq-Rochais 3:266)

Lain. Disp. Trid. 1.4.38
(Grisar 1:55); Dict. Phim.
(1532:B1r)

Apud Sevril. *Comm.* 5.iv.1546
(CT 1:45)

CTrid. 4. Decr. 1
(Alberigo-Jedin 663)

CTrid. Act. 8.ix.1551 (CT
7-I: 114)
Vauch. apud CTrid. Act.
1.xiii.1546 (CT 5:679)

Pol. apud Sevril. *Comm.*
14.vi.1546 (CT 1:75)
Apud CTrid. Act. 31.v.1546
(CT 5:172); Mrl. *Pecc. orig.*
1 (CT 12:554); Card. leg.
Ep. 19.v.1546 (CT
10:492-493)

Vezi *supra*, 262-264
Lib. Ratis. 4 (CR 4:194-198)

Grop. *Buc.* (1546:8r-9v)

Vezi vol. 1, pp. 290-302

Vezi *infra*, pp. 344-352
Vezi vol.1, pp. 300-302;
324-327
Aug. *Serm.* 115.4 (PL
38:657); Serip. apud CTrid.
Act. 28.v.1546 (CT5:169);
Serip. *Pecc.orig.* 6 (CT
12:548); Ambr. *Cath.*
Consid. 2 (1547:43r)

Coch. *Patr. parv.* 1.4 (CT
12:171-174)

Vezi *supra*, pp. 183-186;
261-264
Vezi *supra*, pp.70-72
Mrl. *Pecc. orig.* 5 (CT 12:558)

Confut. *Conf. Aug.* 2 (CCath
33:80-81)

fi reprezentat punctul de vedere al majorității, formula „parțial/parțial” a atras o reacție puternică. Un episcop spunea că punerea Scripturii și a tradiției nescripturale pe același loc este „scandaloasă”. Înlocuirea expresiei „cărți scrise și tradiții nescrise” cu „parțial/parțial” a făcut textul final mai acceptabil în general și din cauză că păstra referința la „un sentiment egală de cucernicie și respect”; dar acest „și” putea fi considerat ca sinonim cu „parțial/parțial” sau putea însemna că adevărul evangheliei era conținut întreg de Scriptură, ce era explicată în tradiția ulterioară. Prin acest decret, conciliul și-a definit maniera de a proceda, care consta, după cum s-a formulat într-o sesiune ulterioară, în extragerea învățăturilor sale „din Sfinta Scriptură, din tradiția apostolică, din sfintele concilii recunoscute, din constituțiile și autoritățile suveranilor pontifi și ale Sfinților Părinți și din consensul Bisericii catolice” – toate aceste surse dacă este posibil, mai puține dacă nu se poate altfel.

Și în privința doctrinei păcatului, originar au rămas multe probleme nerezolvate în secolul al XVI-lea. Părinții Bisericii scriseseră foarte mult pe această temă, dar nu formulaseră nici o definiție cu caracter normativ; conciliile dinainte, în principal cele regionale și mai puțin cele ecumenice, dăduseră decrete care aveau ca obiect această doctrină, dar nu erau întru totul definitive; părea să existe un consens larg asupra ortodoxiei doctrinei augustinienne, consemnat în documente oficiale romano-catolice și protestante, însă aceasta nu fusese de ajuns pentru a preveni divergențele mari. Relația dintre doctrina augustiniană și tradiție, problematică pînă și pe vremea lui Augustin, revenise în actualitate în dezbaterile Reformei; negarea anabaptistă a botezului copiilor, practică ce generase dezvoltarea doctrinei păcatului originar, era bazată pe acuzația că în Noul Testament nu se precizează nimic despre vreun astfel de botez, pe cînd apărarea botezului copiilor se baza pe argumentul că exista o „tradiție apostolică”, deși nescrisă, care îl susține. Fără tradiție, doctrina ar fi pierdută, însă, printr-o inconsecvență fericită, protestanții păstraseră tradiția – nu numai că o păstraseră, ci îi acuzau chiar ei pe oponenți că trădau antropologia lui Augustin. Era un ecou al augustinienilor din cele două secole anterioare, care erau încă citați în secolul al XVI-lea.

Ca parte a strategiei de atac la adresa „neopelagienilor”, reformatorii au avut o grijă deosebită să numească „păcat” concupiscenta ce rămîne după botez, în contrast cu

Tom. Aq. S.T. 3.27.3. resp.
(Ed. Leon. 11 : 292)

Vezi *supra*, pp. 196-197
Fish. *Confut.* 2 (1523 : 123)
Ambr. *Cath. Consid.* 2
(1547: 45v-46r)
Leo X. *Ex Dom.* 2-3
(Denzinger-Schönmétzer
358)

Bert. *apud* CTrid:
Act.4.vi.1546 (CT 5 : 184)
Aug. *Pecc. merit.* 4 (PL
44 : 153)

Serip. *Concup.*1 (CT
12:550-551); Pol. *apud*
Sevrl. *Comm.* 14.vi.1546 (CT
1 : 76)
Scrip. *Pecc. orig.* 4 (CT
12:544); Dried. *Grat. lib.*
arb. 1 (1537-I: 153)
Rom. 6,6 ; 7,24
Mrl. *Pecc. orig.*12 (CT
12:563); Grop. *Enchir.* 2
(1547 : 40v)
CTrid. *Decr. min.* vi.1546
(CT 12:568); CTrid. *Act.*
7.vi.1546 (CT 5 : 197)
CTrid. *Act.* 7.vi.1546 (CT
5 : 197)
Mart. *apud* CTrid. *Act.*
8.vi.1546 (CT 5 : 207)

Apud CTrid. *Act.* 9.vi.1546
(CT 5: 212-213)

Vezi *supra*, pp. 264-265

terminologia scolastică, ce vorbea despre o „înclinație” (*fomes*). O astfel de terminologie era inadecvată, deoarece credinciosul îndreptat nu era numai drept, ci, în același timp, și păcătos. Totuși, în doctrina catolică despre harul baptismal, această „înclinație rămasă nu poate fi păcat”, iar învățătura reformatărilor fusese în mod repetat condamnată, în primul rînd de bula papală împotriva lui Luther. Pe aceste căi a și ajuns în discuție la Trident. Unul dintre părinții de la conciliu a spus că nu prin „înclinație” sîntem „subiecți ai urii și mîniei lui Dumnezeu, ci că ea ne îndeamnă spre păcat”. Dar Seripando, conducătorul augustinienilor, a insistat, invocîndu-l pe patronul ordinului său, că această concupiscentă este „rădăcina tuturor păcatelor” și „rațiunea păcatului” și în cel botezat și renăscut și că ea e cu adevărat o țintă a repulsiei divine. Fără îndoială, era păcat „într-un fel”, căci și Pavel o numise uneori păcat – mai pecis, „trupul păcatului” și „trupul morții”. Aceste idei ale lui Seripando au fost cuprinse în mai multe proiecte de decret ce afirmau și formula scolastică potrivit căreia păcatul originar rămîne în cel botezat „material, însă nu formal”, deși existau unele obiecții la ea, pornind de la faptul că acest conciliu fusese adunat pentru a armoniza „gîndirea Bisericii catolice”, nu opiniile învățaților scolastici.

Forma finală a decretului, așa cum a fost adoptată de a cincea sesiune a conciliului, din 17 iunie 1546, părea o expunere, în cinci anateme, a doctrinei augustiniene a păcatului originar, „pe care Biserica catolică răspîndită în întreaga lume a învățat-o mereu”, împotriva „adierilor doctrinei” din diverse epoci, fie ea semipelagiană, manicheică, luterană sau anabaptistă. Păcatul lui Adam a constat în pierderea „sfînțeniei și virtuții în care fusese creat” și, „transmis prin înmulțire, nu prin imitare”, a învăluit întregul neam omenesc în moarte și robia diavolului : conciliul a dat această definiție ca reacție împotriva diferitelor forme de pelagianism, inclusiv împotriva a ceea ce a considerat a fi doctrina lui Zwingli. Singurul „leac” împotriva păcatului era „meritul singurului Mijlocitor, Domnul nostru Iisus Hristos, care ne-a împăcat cu Dumnezeu prin sîngele Lui”. Opunîndu-se anabaptismului, conciliul a aprobat botezul copiilor ca fiind cuvenit și necesar, întrucît copiii moșteniseră păcatul originar de la Adam prin părinții lor. Opunîndu-se lui Luther, a respins ideea că, prin botez, „vina păcatului originar” nu se șterge, ci doar „nu mai este luată în considerare”. „Acest sfînt sinod mărturisește și crede că”, adăuga decretul, „concupiscenta sau

Coch. *Phil.* 2.14 (1534:E2r)
 CTrid. 5. *Decr.* 1
 (Alberigo-Jedin 665-667)
 Pol. *apud* CTrid. *Act.*
 21.vi.1546 (CT 5:257); Cas
apud CTrid. *Act.* 20.vii.1546
 (CT 5:365); Sarac. *apud*
 CTrid. *Act.* 9.xi.1546 (CT
 5:643)

Pata. *Just.* pr. (CT 12:603)
 Cerv. *apud* CTrid. *Act.*
 21.vi.1546 (CT 5:257)
 Pach. *apud* Sevr. *Comm.*
 21.vi.1546 (CT 1:83)

Card. *leg. Ep.* 21.vi.1546
 (CT 10:530)
 Sarr. *apud* CTrid. *Act.* 28.ix.
 1546 (CT 5:435)
 Lip. *apud* CTrid. *Act.*
 1.x.1546 (CT 5:457); Rov.
apud CTrid. *Act.* 2.x.1546
 (CT 5:462); Pach. *apud*
 CTrid. *Act.* 11.x.1546 (CT
 5:491)

CTrid. *Decr. just.* II. pr. (CT
 5:420); Coch. *Phil.* 3.6
 (1534:H1v)
 Serip. *apud* CTrid. *Act.*
 13.vii.1546; 8.x.1546;
 26-27.xi.1546 (CT 5:333;
 486; 668); Serip. *Just.* 1.2
 (CT 12:614-615); Grop.
Enchir. 2 (1547:132r)
 Steph. *Sest. apud* CTrid.
Act. 25.x.1546 (CT 5:609)
 CTrid. *Decr. just.* II. 7 (CT
 5:423)

Apud CTrid. *Act.* 28.viii.1546
 (CT 5:418-419)

înclinația (*fomes*) rămîne și în cei care au fost botezați”, dar, în ciuda faptului că în Noul Testament este utilizat termenul „păcat” pentru ea, Biserica catolică nu o considere niciodată ca fiind păcat în sensul strict al cuvîntului.

Doctrina păcatului originar era în strînsă legătură cu doctrina îndreptățirii, după cum se văzuse din condamnarea învățăturilor lui Luther despre persistența păcatului originar în cel renăscut. Dezvoltarea celor două doctrine nu fusese totuși uniformă; căci, în ciuda afirmației că doctrina îndreptățirii fusese „definită de mult, de către Părinți”, în realitate „nu se decisese nimic despre ea la concilii”, motiv pentru care trebuia tratată în alt mod. Acum, că Reforma ridicase problema îndreptățirii într-o manieră nouă și viguroasă, era de datoria apărătorilor credinței să vorbească despre această problemă în formule care să fie în acord cu ceea ce fusese „definit de mult, de către Părinți”. Deși „complicată și dificilă”, era, în același timp, problema de care, „din punct de vedere dogmatic, depinde importanța conciliului”, principalul punct de divergență cu protestanții. Or, așa cum spunea al doilea proiect de decret pe tema îndreptățirii, în cuvintele de deschidere (pe care unii le-au considerat exagerate), „în acest moment nu există nimic mai supărător și mai provocator pentru Biserica lui Dumnezeu decît această doctrină nouă, coruptă și greșită a unora despre îndreptățire”. Prin Seripando și tovarășii săi augustinieni a existat însă și o recunoaștere a faptului că îndreptățirea era diferită de alte doctrine prin caracterul ei mai mult „practic” decît „speculativ”, astfel încît era admisibil să se vorbească despre ea așa cum „a trăit-o fiecare”, adevărații „experți” fiind cei care se știau a fi păcătoși și care învățaseră din experiență ce înseamnă să fii îndreptat de un Dumnezeu iertător – David, Pavel și Augustin (și ar fi putut să adauge, dar nu au făcut-o, Martin Luther). Doctrinile asupra îndreptățirii propuse de reformatori arătasera pluralitatea punctelor de vedere pe această temă ale celor care susțineau că împărtășesc tradiția romano-catolică; deși pluralismul s-a manifestat de-a lungul dezbaterilor de la Trident, părinții conciliului au încercat să răspundă în definiția lor Reformei fără a se implica în disputele școlilor de teologie din cadrul romano-catolicismului.

Dezbaterile pe tema îndreptățirii au fost subiectul cel mai important pe agenda conciliului pe parcursul celei de-a doua jumătăți a anului 1546. Acordînd atenție aver-tismentului lansat la început, că „trebuie să se aplece cu

Bert. *apud* CTrid. Act. 21.vi.1546 (CT 5: 259);
 Serip. *apud* CTrid. Act. 21.vi.1546 (CT 5: 260)
 Vauch. *apud* CTrid. Act. 7.xii.1546 (CT 5: 643)

CTrid. Act. 7.xii.1546 (CT 5: 693)
 Pasch. *apud* CTrid. Act. 21.vi.1546 (CT 5: 259);
 CTrid. Act. 30.vi.1546 (CT 5: 283)

Serip. *Decr. just. form. alt.* (CT 5: 828-833)

CTrid. *Decr. just. II* (CT 5: 426-427); Cerv. *apud* CTrid. Act. 23.ix.1546 (CT 5: 420)

CTrid. 6. *Decr.* 1.16
 (Alberigo-Jedin 678)

CTrid. 6. *Decr.* 1.8
 (Alberigo-Jedin 674)

Apud CTrid. Act. 22.vi.1546 (CT 5: 261)
 CTrid. Act. 17.xii.1546 (CT 5: 724); CTrid. *Decr. just. II*. pr., 7; IV.7 (CT 4: 421, 423; 696)
 Grop. *Leyb.* 1 (1556: 33v-34v)
 Vezi vol. 1, p. 341
 Rov. *apud* CTrid. Act. 2.x.1546 (CT 5: 464)

Cerv. *apud* CTrid. Act. 21.xii.1546 (CT 5: 734)

Vezi vol. 1, p. 346

Prosp. *Auct.* 8 (PL 51: 209)

Apud CTrid. Act. 22.vi.1546 (CT 5: 262)

sîrguință asupra doctrinei îndreptățirii, altfel nu se va lua nici o hotărîre”, conciliul a formulat „acest decret după îndelungate discuții”, după cum a spus arhiepiscopul Irlandei cînd dezbaterea era aproape de final; așa cum consemnează procesul-verbal din 7 decembrie 1546, „și astfel, slavă Atotputernicului Dumnezeu, prefața și cinci capitole despre îndreptățire au fost definitive și aprobate azi”, deși „au rămas spre a se decide încă trei asupra cărora există îndoieli”. A devenit evident curînd că ar fi prematură chiar și formularea unui proiect preliminar de decret înainte de a avea loc dezbateri mai pe larg. Au existat multe proiecte de decret, cel puțin cinci oficiale și cîteva eforturi individuale, în special din partea lui Seripando, înainte ca textul definitiv să fie acceptat. Nici un alt decret al acestui conciliu, și puține decrete ale altor concilii de dinainte sau de după acesta nu au fost tratate cu atîta grijă. Evoluția decretului a condus și către o clarificare structurală, generată, se pare, de al doilea proiect propus de Seripando în 26 august 1546, introdus în cel de-al doilea proiect al consiliului, din 23 septembrie, prin care conținutul pozitiv al decretului a fost pus în evidență de „capitole”, urmate de condamnările polemice cuprinse în „canoane”, al căror scop era ca toți credincioșii „să poată ști nu doar ce trebuie să păstreze și să urmeze, ci și ce trebuie să evite și de ce trebuie să se ferească”.

Deși, la drept vorbind, nu se formulase o dogmă conciliară a îndreptățirii, acest lucru nu a exclus un apel la „consensul permanent al Bisericii catolice”. Chiar la începutul discuției despre îndreptățire, una dintre întrebările puse s-a referit la autoritățile biblice, conciliare, patristice și tradiționale ale doctrinei. Apelul la „consensul permanent” transpare din formulările succesive ale decretului. Norma era canonul lui Vincențiu de Lerin („o carte de aur”), care definea consensul din vechime drept criteriu al ortodoxiei creștine. De aceea, pînă și doctrina lui Toma de Aquino, deși acesta s-a bucurat de cinstire și autoritate la Trident, a trebuit să cedeze în fața „învățăturilor Părinților de demult”, care exprimau mai bine „consensul Bisericii”. Alături de canonul vinčențian a stat celălalt principiu vechi, „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinței”. Așa cum acest principiu le-a permis lui Augustin și adepților săi să revendice apartenența la tradiția patristică a doctrinei păcatului originar, în ciuda faptului că nu exista nici o mărturie explicită în acest sens, la fel acum, diferiți participanți la Trident citau „tradiția” rugăciunilor

Bisericii ca autoritate pentru îndreptățire. În acele rugăciuni credincioșii căutau eliberarea prin dreptatea lui Hristos, nu prin fapte bune; de aceea, spunea Seripando, conciliul ar trebui să se plaseze pe poziția tradiției patristice – adică augustiniană – și a avertizat că, în caz contrar, asupra sa va plana „infamia” folosirii faptului că nu există o dogmă explicită ca scuză pentru a păstra tăcerea în privința problemei îndreptățirii. Când a fost adoptat decretul final asupra îndreptățirii, diferiți episcopi au cerut ca, în ciuda folosirii abuzive a expresiei la Conciliul de la Constanț, să includă afirmația că „reprezintă Biserica universală”. După cum a explicat președintele conciliului într-o ședință ulterioară, motivul pentru care s-a evitat această pretenție a fost prevenirea creării unui precedent negativ.

Decretul final a afirmat consimțământul său față de consensul Bisericii universale prin faptul că a încercat să includă doctrina îndreptățirii în planul mântuirii prin Hristos, care „cîștigase îndreptarea pentru noi prin preasfintele Sale patimi de pe lemnul crucii și a dat satisfacție pentru noi lui Dumnezeu-Tatăl”. „Patimile și satisfacția” au fost, în formularea anselmică, premisa doctrinei îndreptățirii. Îmbrățișînd un punct de vedere care fusese exprimat în timpul dezbaterilor, canonul ce încheia decretul final a respins pe neașteptate orice acuzație că doctrina îndreptățirii pe care o promulga știrbea slava sau meritele lui Hristos; iar canonul de la început – care a primit aprobare aproape unanimă, pentru că prin el „erezia pelagianilor este redusă la tăcere”, deși existaseră obiecții anterioare, considerîndu-se condamnarea pelagianismului „fără teme” – anatemiza pe oricine „spune că omul se poate îndrepta înaintea lui Dumnezeu prin faptele sale, săvîrșite fie prin puterile sale naturale, fie ca urmare a învățaturii legii, fără harul divin primit prin Iisus Hristos”. Dar „mîntuirea” nu trebuia redusă la iertarea păcatelor, așa cum părase că se întîmpla în sistemul lui Luther. În ciuda relatării, într-un rezumat al discuțiilor de la Trident pe tema definiției îndreptățirii, potrivit căreia „toți teologii” prezenți căzuseră de acord că „a fi îndreptat este același lucru cu a fi se ierta păcatele de către Dumnezeu prin har”, acest lucru trebuia privit în lumina principiului derivat de la Toma, conform căruia „ștergerea vinei nu poate fi înțeleasă fără prezența revărsării harului”. Episcopul Musso de Bitonto a mers pînă acolo încît a separat iertarea păcatelor prin Hristos, care s-a petrecut mai întîi, de îndreptățire,

Serip. *apud* CTrid. Act.
26-27.xi.1546 (CT
5: 670-671)

Vezi *supra*, p. 160
Apud CTrid. Act. 13.i.1547
(CT 5:800-802)

Mont. *apud* CTrid. Act.
15.i.1547 (CT 5: 833-834)

CTrid. 6. Decr. 1.7
(Alberigo-Jedin 673)
Nav. *apud* CTrid. Act.
19.x.1546 (CT 5:55-56);
Patav. *apud* CTrid. Act.
22.vi.1546 (CT 5:263);
Patav. Just. 3 (CT 5:606)
Lain. *apud* CTrid. Act.
26.x.1546 (CT 5:621)
CTrid. 6. Can. 33
(Alberigo-Jedin 681)

Apud CTrid. Act. 5.i.1547
(CT 5: 759)

Sal. *apud* CTrid. Act.
17.viii.1546 (CT 5: 414)

CTrid. 6. Can. 1
(Alberigo-Jedin 679)

Vezi *supra*, p. 287

Laur. *apud* CTrid. Act.
22-28.vi.1546 (CT 5:279)
Tom. Aq. S. T. 2.1.113.2 (Ed.
Leon. 7: 329-330)
Pasch. *apud* CTrid. Act.
7.vii.1546 (CT 5:303)

Muss. *apud* CTrid. Act.
9.vii.1546 (CT 5:317);
Sevrl. *Comm.* 9.vii.1546 (CT
1:88)

CTrid. *Decr. just.* IV.8 (CT
5:700)

CTrid. 6. *Decr.* 1.7
(Alberigo-Jedin 673)
CTrid. *Decr. just.* I.5; II.7;
III.8 (CT 5:386; 424; 636)

Apud CTrid. Act. 22.vi.1546
(CT 5:261)

Card. leg. *apud* CTrid. Act.
30.vi.1546 (CT 5:281)

CTrid. *Decr. just.* I. pr. (CT
5:385)

Castr. *Haer.* 3 (1571:170)

Costl. *apud* CTrid. Act.
22.vii.1546 (CT 5:369)

Apud CTrid. Act.vii.1546
(CT 5:392)

Lain. *apud* CTrid. Act.
26.x.1546 (CT 5:625)

CTrid. *Decr. just.* I.4; 6 (CT
5:386)

Luth. *Ep. Joh.* 2:18 (WA
20:669)

Vezi *supra*, pp. 285-287

care nu se baza pe „dreptatea lui Hristos care ne-a fost atribuită, ci pe dreptatea noastră, când fiecare dintre noi dobîndește prin patima lui Hristos propria dreptate”. Capitolul al șaptelea al formei finale a decretului (identic cu capitolul al optulea al celui de-al patrulea proiect) stipula că îndreptățirea nu este „doar iertarea păcatelor, ci și sfințirea și înnoirea omului interior prin acceptarea voluntară a harului și a darurilor” lui Dumnezeu; fiecare proiect conținuse astfel de stipulări.

Primul dintre dezideratele formulate de comisia teologică atunci cînd au început discuțiile a fost definiția a „ceea ce este îndreptățirea, ca semnificație și conținut al cuvîntului”. Pentru a ajuta la clarificarea unei astfel de definiții, legații papali au propus o întreită diviziune a problemei: „cum devine credincios cineva care nu crede”; „cum poate cineva care este îndreptat... să rămînă astfel”; „cum poate cineva să se ridice din nou dacă, după ce a fost îndreptat, cade în păcat”. Această împărțire, cuprinsă în prefața primului proiect al decretului, a ușurat în multe feluri discuția. De exemplu, a făcut posibilă distincția dintre îndreptățirea adulților (pentru care, în ciuda învățaturii protestante despre sclavia voinței, era necesar consimțămîntul liber) și îndreptățirea copiilor (pentru care era necesar doar botezul); altfel, au avertizat teologii, ar părea că accentul pus pe rolul voinței în îndreptățire se aplică și în cazul copiilor. De aceea, „nu ar fi rău să se știe”, a spus un viguros apărător al libertății voinței, că „copiii sînt mîntuiți pe baza dreptății lui Hristos care li se atribuie”, așa cum au fost condamnați din cauza nedreptății lui Adam care li s-a atribuit și lor. Însă și distincția existentă între cele cîteva „stări” și semnificații ale îndreptățirii a contribuit la declanșarea unei lungi controverse asupra a două noțiuni strîns legate, „dublă dreptate” (*duplex justitia*) și atribuirea dreptății lui Hristos credinciosului în procesul de îndreptățire. Prima versiune a decretului despre îndreptățire condamna învățătura conform căreia „îndreptățirea este doar atribuire a” dreptății lui Hristos, însă și învățătura conform căreia „dreptatea conferită prin îndreptățire este numai dreptatea lui Hristos” meritată pe cruce, și nu „dreptatea care există în [credincios]”, chiar dacă există, bineînțeles, prin Hristos și de la Dumnezeu. Luhter a distins clar „două tipuri de dreptate: a mea și a lui Hristos”. Se dezvoltase și o versiune romano-catolică a distincției, ca răspuns la Reformă. La Trident, apărătorul acesteia a fost Seripando, care punea întrebarea „dacă noi, care

sîntem îndreptați... vom fi judecați înaintea judecății divine doar în baza unei dreptăți – mai precis, dreptatea faptelor noastre izvorită din harul lui Dumnezeu care este în noi – sau în baza unei duble dreptăți, adică a noastră... și dreptatea lui Hristos, cu patima, meritul și satisfacția lui Hristos completînd imperfecțiunea dreptății noastre”. Un respondent a afirmat că dreptatea lui Dumnezeu, adică a lui Hristos, și cea a credinciosului „sînt una și aceeași”; altul, după ce a declarat într-o sesiune: „Există două dreptăți, una din ele perfectă, a lui Hristos, care ne este dată, alta imperfectă, care este a noastră”, afirma trei săptămîni mai tîrziu că, potrivit formulei biblice „Domnul-dreptatea noastră”, „nu sîntem drepti în realitate (*formaliter*) prin dreptatea ce e în Hristos, ci prin cea care este în noi”, care s-a împărțit din Hristos și din dreptatea Sa.

Formula dublei dreptăți era inacceptabilă; pentru că întregul complex al atribuirii și dublei dreptăți era, după părerea lui Diego Laínez, exprimată într-o critică lungă și de impact, o „inovație” al cărei inventator a fost Luther. Aceasta ar șubrezi structura satisfacțiilor, indulgențelor și purgatoriului. Conceptul lui Luther potrivit căruia cel îndreptat poate fi „drept și nedrept în același timp” era „complet fals”; apoi, limbajul biblic referitor la „nesocotirea greșelilor” păcătoșilor sau la atribuirea acestor greșeli lui Hristos pe cruce nu putea fi răstălmăcit pentru a se afirma că dreptatea lui Hristos le-a fost atribuită credincioșilor. În ciuda apărării lui Seripando și a eforturilor lui de a-i găsi o dovadă patristică, teoria dublei dreptăți nu s-a bucurat de sprijin și nu a putut fi impusă în decretul conciliului. A apărut în schimb, după ce au fost revăzute cîteva alternative, un canon ce anatemiza și ideea „că oamenii sînt îndreptați fără dreptatea lui Hristos, prin care a cîștigat merite pentru noi”, și învățătura (atribuită lui Luther) că numai dreptatea lui Hristos îi poate face pe oameni „în realitate (*formaliter*) drepti”.

Pe lîngă faptul că teologii cereau o definiție a îndreptățirii, întrebările lor inițiale erau și de genul: „Care sînt cauzele îndreptățirii?” și „În ce sens trebuie înțeles faptul că omul este îndreptat prin credință?”. Sensul precis al „cauzei”, aplicat la îndreptățire și predestinare, fusese o problemă în primele răspunsuri adresate reformatorilor. Gropper, care a acordat o atenție sporită problemei, a avertizat, la rîndul său, în ceea ce privește folosirea ei în predici. La Regensburg, în 1541, sub conducerea lui Gropper,

Serip. *apud* CTrid. Act.
8.x.1546 (CT 5: 486)

Clvs. *apud* CTrid. Act.
8.x.1546 (CT 5: 486)

Mir. *apud* CTrid. Act.
27.ix.1546 (CT 5: 432)

Ier. 23,6

Mir. *apud* CTrid. Act.
18.x. 1546 (CT 5: 550)

Lain. *apud* CTrid. Act.
26.x.1546 (CT 5: 617)
Cons. *apud* CTrid. Act.
16.x.1546 (CT 5: 542)

Lun. *apud* CTrid. Act.
15.x.1546 (CT 5: 524)

2Cor. 5,19

Is. 53, 4-6
Lain. *apud* CTrid. Act.
26.x.1546 (CT 5: 612-629);
Mir. *apud* CTrid. Act.
18.x.1546 (CT 5: 551)

Serip. *apud* CTrid. Act.
26-27.xi.1546 (CT 5: 668)
CTrid. *Decr. just.* IV. Can.
10; V. Can. 10 (CT 5: 714;
777), CTrid. Act. 5.i.1547
(CT 5: 759)

CTrid. 6. Can. 10.
(Alberigo-Jedin 679)

Apud CTrid. Act. 22.vi.1546
(CT 5: 261)

Caj. *Ev.* Luke 7: 47
(1530: 101v); Dried.
Concord. 1.2 (1537: 39)
Grop. *Antididag.* 9
(1547: 35v-36v)

Grop. *Enchir.* 2 (1547: 141v)

oficialii romano-catolici și protestanți reușiseră să cadă de acord că „forma de exprimare” a reformatorilor, potrivit căreia „sîntem îndreptați numai prin credință”, putea fi acceptată numai cu înțelesul că „este doctrina fermă și sănătoasă conform căreia păcătosul e îndreptat printr-o credință vie și activă”. Întrucît „apostolul folosește adesea acest mod de exprimare, că sîntem îndreptați prin credință, ca de o călăuză și o cale spre dreptate”, părinții conciliului erau preocupați să identifice care dintre „cauzele” îndreptățirii era credința – care dintre cele patru cauze tradiționale aristoteliene sau, în cel puțin un caz, care dintre cele zece cauze. Ca răspuns la încercarea celui de-al patrulea proiect de decret de a rezolva această problemă, Seripando a reamintit că nici Scriptura, nici „Părinții de demult ai Bisericii catolice” nu au menționat acest sistem al cauzelor și că „filozofia este cea care ne creează aceste dificultăți cînd căutăm să vorbim despre tainele dumnezeiești folosindu-ne de regulile ei”; dacă decretul avea să vorbească despre patima lui Hristos numind-o „cauza meritorie” sau despre botez ca despre „cauza instrumentală”, se cuvenea să adauge că efectul acestor „cauze” ni „se aplică prin credință”. Însă, cu o ușoară revizuire în cel de-al cincilea proiect, definiția cauzelor îndreptățirii a primit aprobare oficială.

Rolul credinței drept „cauză” a îndreptățirii depindea, pentru clarificarea sa, de o mai mare precizie în definiția credinței înseși. Noul Testament „face o practică din a adăuga [în definiția sa asupra credinței] ceea ce credeau apostolii” ca fiind adevărat; tradiția teologică o tratase ca pe o „virtute teologică” și, pornind de la aceasta, drept „credință formată de iubire”; reformatorii, Luther în primul rînd, o definiseră ca „încredere” (*fiducia*); criticii trebuiau să recunoască faptul că uneori acest sens era cel corect. Cînd se vorbea despre „îndreptățire prin credință”, conta așadar foarte mult care definiție domina sau dacă dominau mai multe. Citînd Crezul Atanasian, primul proiect al decretului pe tema îndreptățirii a mers mai departe, definind „credința pe care o cere Dumnezeu” drept „credința evanghelică, prin care noi credem fără să ne îndoim doctrina ce ne-a fost transmisă de Hristos în învățăturile Lui, prin apostoli și prin Biserică”. Și proiectul final descria credința ca „a crede că este adevărat ceea ce a fost în mod divin revelat și promis”. Într-o clasificare a celor cîteva semnificații ale cuvîntului, „credința istorică” (*fides historica*) era pe primul loc, urmată de

Lib. Ratis. 5 (CR
4: 198-201)
Cerv. apud CTrid. Act.
28.xii.1546 (CT 5: 742);
Pașch. apud CTrid. Act.
7.vii.1546 (CT 5:304)

Pinar. apud CTrid. Act.
26.vi.1546 (CT 5: 277)

CTrid. Decr. just. IV.8 (CT
5: 700-701)

Scrip. apud CTrid. Act.
28.xii.1546 (CT 5: 743);
Dried. Concord. 2.3
(1537: 184)
CTrid. Decr. just. V.7. (CT
5: 763; 776) *CTrid. 6. Decr.*
1.7. (Alberigo-Jedin 673-674)

Wic. Cred. pr.
(1535: A2r-A2v)

Wic. Cred. (1535: D2r)
Caj. Nov. Test. 5.4
(1530: G8v)

Wic. Cred. (1535: A4v)

Rov. apud CTrid. Act.
6.vii.1546 (CT 5: 292)

CTrid. Decr. just. I. 12; 20
(CT 5: 388; 391)

CTrid. 6. Decr. 1.6
(Alberigo-Jedin 672)

Bert. apud CTrid. Act.
8.vii.1546 (CT 5: 309-310)

1Cor. 13,2

Gal. 5,6

Cas. *apud* CTrid. Act.
10.xii.1546 (CT 5: 699)
Hier. Syr. *apud* CTrid. Act.
9.vii.1546 (CT 5: 320)
Laur. *apud* CTrid. Act.
23.vi.1546 (CT 5: 264);
Castr. *Haer.* 7 (1571 : 502)
Crz. *apud* CTrid. Act.
21.vii.1546 (CT 5: 366)

Apud CTrid. Act. 17.xii.1546
(CT 5: 724-725)

CTrid. 6. Decr. 1.8
(Alberigo-Jedin 674)
CTrid. Decr. Just. I.12; II.
Can. 6; III. Can. 8; IV. Can.
8 (CT 5: 387-388; 426; 640;
714)

CTrid. 6. Can. 9.12
(Alberigo-Jedin 679)
Stl. *apud* CTrid. Act.
13.i.1547 (CT 5: 814-815)
Apud CTrid. Act. 31.xii.1546
(CT 5: 750)

Iac. 2,24
CTrid. 6. Decr. 1.10
(Alberigo-Jedin 675)
Serip. *apud* CTrid. Act.
13.vii.1546 (CT 5: 336; 370)

Dz. Luc. *apud* CTrid. Act.
12.viii.1546 (CT 5: 330)

Patav. Just. 4. (CT
12: 606-607); Dried.
Concord. 1.2 (1537 : 44)
CTrid. Decr. just. I.15 (CT
5: 389)

Steph. Sest. *apud* CTrid.
Act. 25.x.1546 (CT 5: 610)

Aug. Ep. 186.3 (PL 33: 820)
Serip. *apud* CTrid. Act.
23.vii.1546 (CT 5: 373)

„credința miraculoasă”, care poate muta munții din loc, și în sfârșit de „credința creștină evanghelică” ce a adus îndreptățire, pentru că este, așa cum a numit-o Pavel, „credință lucrătoare prin iubire”. Această credință lucrătoare prin iubire, mai ales, „nu este doar încredere, cum spun luteranii”, ci „începutul și temelia întregului edificiu spiritual”, cuprinzând toate celelalte virtuți și fiind nedespărțită de ele. Căci aceia care au fost îndreptați și-au însușit dreptatea lui Hristos mai mult „prin nădejde și dragoste decât prin credință”, și „nu numai prin credință”. Îndreptățirea a fost atribuită credinței, deoarece credința este cea care „predispune” la îndreptățire. Or, după cum consemna decretul final, „credința este începutul mântuirii omului, temelia și rădăcina a toată îndreptățirea”; dar a făcut apel și la precedentul proiectelor anterioare și a adăugat un canon care condamna pe oricine „spune că păcătosul este îndreptat numai prin credință, ca și cum nu s-ar mai cere nimic altceva”, și un altul ce condamna definiția prin care credința era considerată a fi numai încredere. Condamnînd ideea credinței exclusive „nu respingem credința, ci mai degrabă o confirmăm prin mijloacele iubirii”. Decretul includea, după unele discuții, afirmația Epistolei lui Iacov că „omul este îndreptat prin faptele bune, și nu numai prin credință”, pentru a demonstra că credința care îndreptățește este credința lucrătoare prin iubire și fapte.

Nedorind să diminueze, desigur, rolul harului divin, ci să asigure rolul faptelor umane care izvorăsc din acesta, conciliul a găsit de cuviință să le recomande călduros pe amîndouă; căci „harul și voința liberă operează în așa fel, încît toate faptele sînt întru totul și ale lui Dumnezeu, și ale noastre”, după cum s-a exprimat episcopul Juan Bernal Díaz de Luco. Patavinus nu exprima doar o părere personală sau părerea colegilor lui augustinieni cînd insistă asupra ideii că exista un consens al tuturor teologilor că faptele fără har nu pot îndrepta. Primul proiect al decretului pronunța o anatemă asupra oricui ar spune ceva de genul aceasta : era potrivit să se vorbească de „merit” și „răsplată”, așa cum în mod obișnuit vorbea Scriptura, pentru că faptele celui îndreptat erau săvîrșite „avînd harul drept conducător și voința drept partener”. Temelia și „cauza principală ale meritelor celui drept” nu erau reprezentate de perfecțiunea morală a faptelor lui, ci de promisiunea lui Dumnezeu, care era infailibilă. Cîtîndu-l pe Augustin, se putea face referire la ele ca fiind „merite gratuite”, de vreme ce erau, în același timp, date ca daruri și cîștigate ca

CTrid. 6. Decr. 1.16
(Alberigo-Jedin 677-678)
Vezi vol. 3, p. 182; vezi
supra, p. 187
Brđ. Clr. Grat. 1.2
(Leclerq-Rochaie 3:166)
Steph. Sest. *apud* CTrid.
Act. 25.x.1546 (CT 5:610)

Dried. Lib. chr. 1.1
(1540-I:33)

CTrid. Decr. just. IV.11 (CT
5:706; 715)
CTrid. Act. 6.i.1547 (CT
5:761)
Pach. *apud* CTrid. Act.
11.x.1546 (CT 5:492); Fon.
apud CTrid. Act. 12.x.1546
(CT 5:495); Serip. *apud*
CTrid. Act. 9.x.1546;
26-27.xi.1546; 31.xii.1546
(CT 5:489; 666; 751)

CTrid. 6. Can. 20; 21
(Alberigo-Jedin 680)

Leo X. Ex. Dom. 36
(Denzinger-Schönmetzer
361)

CTrid. Decr. just. I.10 (CT
5:387)

Apud CTrid. Act. 28.vi.1546
(CT 5:280)

Crz. *apud* CTrid. Act.
12.vii.1546 (CT 5:329)

Pasch. *apud* CTrid. Act.
7.vii.1546 (CT 5:304)

Vezi *supra*, p. 316

Salm. *apud* CTrid. Act.
26.vi.1546 (CT 5:276)

răsplătiri, nici unul dintre ele fără celălalt. Or, citind cuvintele bine cunoscute ale lui Bernard, se putea declara: „Confirm legitimitatea meritelor; căci «dați la o parte liberul arbitru și nu mai rămîne nimic care să mai aibă nevoie de mîntuire; dați la o parte harul și nu mai rămîne nici o cale spre a-l mîntui»”. Legea avea un rol pozitiv în viața celui îndreptat, așa cum aveau și meritele, și răsplata. Decretul al patrulea a considerat ca un corolar al doctrinei protestante a îndreptării numai prin credință ideea că „evanghelia este în conflict cu legea”. Existau dezbateri pe tema acestei formulări, ca și pe tema adăugării afirmației că Hristos „este și un Dătător de lege”. În cele din urmă, prima afirmație a fost schimbată: „că și atunci cînd evanghelia ar fi o promisiune simplă și absolută a vieții eterne, fără condiția respectării poruncilor”, în timp ce a doua a devenit: „Dacă cineva zice că Hristos Iisus a fost dat oamenilor de către Dumnezeu [numai] ca Mîntuitor, în care trebuie să aibă încredere, iar nu și ca un Dătător de lege pe care trebuie să-L asculte, să fie anatema”.

Deși ar fi putut foarte bine să fie parte a discuției despre păcatul originar, problema libertății voinței a primit o atenție deosebită la conciliu mai ales în legătură cu doctrina îndreptățirii. Primul proiect de decret cita condamnarea papală pentru a-și sprijini propria respingere a doctrinei lui Luther despre sclavia voinței: omul s-a pregătit pentru îndreptare prin propria voință liberă, dar numai cînd Dumnezeu i-a pregătit, i-a convertit, determinat și i-a deschis inima. Chiar și mai înainte, în cadrul dezbaterii, au existat numai patru membri ai comisiei teologice care au considerat că e posibil să spui, ca reformatorii, „că, în privința îndreptățirii, libertatea voinței este în situația de a fi cu totul pasivă, nici într-un fel activă”. După cum se remarcă în rezumatul dezbaterii, „se pare că nu vorbesc într-o manieră suficient de catolică”. Conceptul de „catolic” cuprindea însă o mulțime de variante. „Dumnezeu nu îndreptățește pe om”, potrivit episcopului Antonio de la Cruz, „decît dacă omul se îndreptățește mai întîi pe sine... Dumnezeu la început îl mișcă pe om, dar omul participă cu propria voință liberă”. Potrivit altui episcop, exista o „mișcare dublă a libertății voinței în îndreptarea unui păcătos”: către Dumnezeu și departe de păcat. Alt participant, Alfonso Salmerón, a afirmat, pe baza distincției familiare dintre copil și adult, că pentru adult „se cere o participare a libertății voinței pentru a crede lucrurile care s-au revelat”. Seripando, arătînd că voința liberă se

Serip. *Just.* 2.2 (CT 12: 618); Serip. *apud* CTrid. Act. 13.vii.1546 (CT 5:334)

Patav. *Just.* 2 (CT 12: 605)

CTrid. 6. Decr. 1.5 (Alberigo-Jedin 672)

Vezi *supra*, pp. 193-194
Vezi *supra*, 265-267

Mont. *apud* CTrid. Act. 17.xii.1546 (CT 5: 727)

Mir. *apud* CTrid. Act. 18.x.1546 (CT 5: 552)
Pach. *apud* CTrid. Act. 17.xii.1546 (CT 5: 727)
Tap. *Orat.* 10.14 (Mylius 2: 377)

CTrid. Decr. *just.* 1.18 (CT 5: 390)
CTrid. Act. vii.1546 (CT 5: 393)
Mart. *apud* CTrid. Act. 13.viii.1546 (CT 5: 406)

CTrid. Act. 15-26.x.1546 (CT 5: 523-632)
Maz. *apud* CTrid. Act. 21.x.1546 (CT 5: 581-590)

CTrid. Act. 17.xii.1546 (CT 5: 727-728)
Tom. Aq. S.T. 2.1.112.5 (Ed. Leon. 7: 326-327)
Apud CTrid. Act. 16.x.1546; 19.x.1546; 21.x.1546 (CT 5: 546; 560; 564; 588); Caj. *Summul.* D (1530: F4r); Caj. *Purg.* 2 (Lyon 1: 117)
Rom. 8,38-39 (Vulg.); 2Cor. 12,9
Pol. Conc. 47 (1562: 27v-28r)

poate opune harului și întrebînd: „Poate omul să răspundă la chemarea lui Dumnezeu prin aceeași voință liberă?”, a răspuns: „Bineînțeles că poate, dar numai dacă [voința] a fost ajutată, vindecată și eliberată de către harul divin”. Alt augustinian, care avea să-i fie succesor lui Seripando, a descris „mișcarea voinței ce precedă îndreptățirea” ca producîndu-se „cînd harul mișcă voința liberă”. Pentru a trasa o cale de mijloc între aceste variante, definiția preciza că „omul nici nu face nimic în timp ce primește inspirația [Duhului Sfînt], de vreme ce ar putea-o respinge, nici nu mai e capabil prin propria voință liberă și fără harul lui Dumnezeu să se miște înspre dreptate în ochii [lui Dumnezeu]”.

Un alt corelativ al doctrinei îndreptățirii era certitudinea mîntuirii, cel puțin pentru reformatori, atît datorită căutării unui Dumnezeu bun de către Luther, urmarea fiind Reforma, cît și datorită doctrinei predestinării, a lui Calvin, către care această căutare a condus. În teologia romano-catolică, dimpotrivă, o astfel de certitudine „nu avea nimic de-a face cu doctrina îndreptățirii”, după cum observa, pe baza dezbaterilor, episcopul care a prezidat conciliul (care avea să devină curînd papa Iulius al III-lea). Acum, că protestanții adoptaseră poziția potrivit căreia credinciosul nu numai că putea, ci chiar trebuia să fie sigur de mîntuire, trebuiau condamnați în primul rînd pentru asta și aceasta era obligația conciliului; căci o astfel de „certitudine” era „străină Scripturii”. Cînd deja în iulie 1546 prima formă a decretului critica „eroarea prin care se afirmă că cei îndreptați nu numai presupun, ci chiar știu cu siguranță că sînt predestinați și se află în grațiile lui Dumnezeu”, la care se adăuga greșeala „că toți cei îndreptați sînt obligați să creadă asta ferm și sigur”, „toată lumea” a fost „în general vorbind, de acord”; totuși, „cei ce vor să discute” problema aveau posibilitatea să o facă. Ei au discutat-o, în legătură și cu problema dreptății atribuite (deși cei mai atenți au observat că este vorba despre două aspecte diferite), apoi într-o sesiune specială dedicată numai certitudinii. Mulți au citat afirmația lui Toma de Aquino conform căreia, fără o descoperire specială, „nimeni nu poate ști dacă are har îndumnezeitor”, deși se poate ști și spera „presupunînd, pe baza semnelor”. Condiția descoperirii speciale se inspira din declarațiile despre „certitudine” și „suficientă” din epistolele pauline (pe care cardinalul Pole voia să le aplice la modul general tuturor credincioșilor) și, la insistența franciscanilor, din cazul lui Francisc de

Lun. *apud* CTrid. Act.
15.x.1546 (CT 5:525-526);
Pach. *apud* CTrid. Act.
9.xi.1546 (CT 5:642-643)
Nav. *apud* CTrid. Act.
19.x.1546 (CT 5:559)
Apud CTrid. Act.
17.viii.1546 (CT 5:409)

Apud CTrid. Act.
28.viii.1546 (CT 5:418-419)
CTrid. Act. 9.i.1547 (CT
5:773)

CTrid. 6. Decr. 1.9
(Alberigo-Jedin 674)

CTrid. 23. Decr. 18
(Alberigo-Jedin 750-753)

CTrid. 24. Decr. 4
(Alberigo-Jedin 763)

CTrid. 7. Decr. 1. pr.
(Alberigo-Jedin 684)

Assisi. Se putea vorbi despre o „certitudine a cunoașterii” sau despre o „certitudine a credinței” sau despre „o certitudine morală”; prima dintre ele era cu siguranță imposibilă „în desfășurarea obișnuită a evenimentelor” (*secundum legem communem*), a treia era perfect posibilă. Problema era a doua, dacă fără o revelație specială „cineva poate ști cu certitudine, cu certitudinea credinței, că se află [în stare de] har”; tocmai aceasta au negat participanții la discuții și apoi conciliul prin decretul său: „Nimeni nu poate ști cu certitudinea credinței, care nu poate să greșească, că a obținut harul lui Dumnezeu”.

Reafirmarea Bisericii și a dogmei

Concentrarea exclusivă asupra noilor definiții de la Conciliul din Trident, care erau un răspuns adresat Reformei, ar fi un act grav de reducționism; deși sînt de departe cele mai importante pentru subiectul nostru, ele au fost în atenția conciliului doar în primul an sau în primii doi ani de deliberări. Într-adevăr, viziunea că principalele realizări ale conciliului, chiar și pentru istoria doctrinei Bisericii, nu au fost deloc formulările sale dogmatice, ci legislația legată de reformarea și administrarea Bisericii, are un considerabil merit istoric. De exemplu, cele două comandamente, ca fiecare dieceză să-și asume direct responsabilitatea pentru pregătirea clerului și predicării să i se redea locul cuvenit în viața Bisericii, au dus la crearea seminarului teologic modern (în cele din urmă în rîndul protestanților în unele țări, iar în romano-catolicism în majoritatea țărilor) – controlat de Biserică, izolat de alte facultăți din universitate, dedicat exclusiv pregătirii profesionale a slujitorilor Bisericii. Toate acestea au avut consecințe pe termen lung pentru istoria doctrinei, din secolul al XVI-lea pînă în prezent.

În plus, Conciliul de la Trident a adoptat definițiile cîtorva doctrine, în care, de fapt, reforma Bisericii și dogma erau o reafirmare a Bisericii și dogmei așa cum fuseseră stabilite de „consensul celorlalte concilii și al Părinților”. În primul rînd, această reafirmare implica sistemul sacramental, împreună cu unele implicații doctrinare ale sale, ca purgatoriul, dar și cu unele implicații disciplinare, cum ar fi divorțul. Necazurile din timpul conciliului – ciuma, războiul, manevrele politice imperiale și ecleziastice – au făcut ca discuțiile și promulgarea acestor decrete să se

CTrid. 7. Decr. 1.
(Alberigo-Jedin 684-686)

CTrid. 24. Decr. 1.
(Alberigo-Jedin 753-759)

CTrid. 5. Decr. 2, 3; 6; Decr.
1.6 (Alberigo-Jedin 666;
673)

Vezi vol. 3, p 228
Vezi vol. 2, pp. 302-305

Apud CTrid. Act. 17.i.1547
(CT 5: 835-839)
Cen. apud CTrid. Act.
20.i.1547 (CT 5: 845-846)
CFlor. (1483-1445) Decr.
Arm. 5 (Alberigo-Jedin
540-541)

Vezi vol. 3, pp. 228-238
Lain. apud CTrid. Act.
20.i.1547 (CT 5: 850); Patav.
apud CTrid. Act. 24.i.1547
(CT 5: 852)

Cen apud CTrid. Act.
4.ii.1547 (CT 5: 876-877)

Crz. apud CTrid. Act.
21.ii.1547 (CT 5: 969-970)

CTrid. 13. Decr. 6
(Alberigo-Jedin 696); Maz.
apud CTrid. Act. 10.ii.1547
(CT 5: 906)

Cerv. apud CTrid. Act.
6.vi.1547 (CT 6-I: 195)

Apud CTrid. Act. 31.v.1547
(CT 6-I: 166-167)

Cerv. Ep. 21.v.1547 (CT
11: 204)
Vauch. apud CTrid. Act.
8.iii.1547 (CT 5: 1010-1011)

Madr. apud CTrid. Act.
21.ix.1551 (CT 7-I: 144)

întindă pe mai bine de șaisprezece ani, fiind responsabile, în consecință, și de sincopele în ceea ce ar fi trebuit să fie o reafirmare unificată a tradiției romano-catolice cu privire la taine; decretul despre cele șapte sfinte taine a fost dat în 3 martie 1547, iar cele referitoare la căsătorie abia în 11 noiembrie 1563.

Schimbarea participanților și a punctelor de vedere dă importanță identificării legăturii dintre aceste decrete și cele din sesiunile anterioare, care făcuseră referiri la taine; era, de asemenea, imperativă afirmarea legăturii cu anumite concilii anterioare, mai ales cu al patrulea Conciliu de la Lateran, din 1215, și cu Conciliul de la Florența, din 1439. Comentînd lista de erori protestante referitoare la Taine, care fusese întocmită pentru a servi ca bază de discuții, un teolog franciscan a precizat locul unde fiecare dintre ele fusese condamnată. „Declarația scurtă” (*brevissima formula*) pe tema „adevărului tainelor”, adoptată la Florența, definise ca normativ rezultatul dezvoltării medievale a doctrinei celor șapte sfinte taine. De aceea era posibilă condamnarea la Trident a doctrinei sacramentale protestante, „pentru că a fost deja condamnată la Conciliul de la Florența”. Ceea ce se spusese la Florența despre tainele individuale era baza de judecare a deviațiilor protestante, fie că era vorba despre Euharistie, fie despre concepția caracterului sacramental conferit, spre exemplu, confirmării de către un episcop. Deși decretul de la al patrulea Conciliu de la Lateran nu făcuse termenul „transsubstanțiere” imun dezbaterii la Trident, doctrina prezenței reale, mărturisită și în decretele disciplinare ale conciliului, a fost și a rămas privilegiată.

Acest consens larg asupra conținutului esențial al doctrinei romano-catolice a tainelor l-a determinat pe unul dintre copreședinții conciliului, cardinalul Cervini, să sugereze că în privința celor mai multe dintre cele șapte sfinte taine nu este necesară o dezbaterie extinsă; după „examinarea canoanelor despre doctrina tainei Euharistiei, nu numai în privința conținutului, ci și a formei lor, cuvînt cu cuvînt” (astfel încît sînt gata pentru a fi date publicității), conciliul nu ar trebui „să-și piardă timpul cu examinarea și hotărîrea conținutului și canoanelor pentru toate tainele”. Într-o sesiune ulterioară, gazda conciliului, cardinalul episcop de Trident, relua o afirmație anterioară în mărturisirea „preferinței pentru adorarea acestei preasfinte Taine [Euharistia], mai degrabă decît pentru dispute pe tema ei”. Devenea clar din dezbaterile prelungite că atît criticile diverșilor protestanți la adresa viziunii romano-catolice asupra tainelor, cît și pluralismul nerezolvat

CTrid. 13. Decr. 1.5
(Alberigo-Jedin 695-696)

Vezi *supra*, p. 308
Guér. *apud* CTrid. Act.
21.ix.1551 (CT 7-I: 147)
Muss. *apud* CTrid. Act.
9.x.1551 (CT 7-I: 189)

Brag. *apud* CTrid. Act.
12.iii.1552 (CT 7-I: 455)

Vezi vol. 3, pp. 233-237

Vezi *supra*, pp. 210-211
Apud CTrid. Act. 17.i.1547
(CT 5: 838)

Ambr. Cath. *apud* CTrid.
Act. 16.ii.1547 (CT 5: 933)
CTrid. Act. 1.iii.1547 (CT
5: 986-991)

CTrid. 7. Decr. 1.1.1
(Alberigo-Jedin 685)
CTrid. 6. Decr. 1.7
(Alberigo-Jedin 673)
CTrid. 7. Decr. 1.1.1; 1.1.5;
1.1.8 (Alberigo-Jedin
684-685)

Esq. *apud* CTrid. Act.
15.ii.1547 (CT 5: 930); Per.
apud CTrid. Act. 30.vi.1562
(CT 8: 640)
Confut. Conf. Aug. 13
(CCath 33: 110-111)

Apud CTrid. Act. 17.i.1547
(CT 5: 835)
Pasch. *apud* CTrid. Act.
11.ii.1547 (CT 5: 922)

al teoriilor euharistice din Evul Mediu târziu aveau să facă „disputele pe tema ei” inevitabile, chiar și între cei pe care îi unea apărarea practicii „adorării” ei. Deși fuseseră foarte mult târăgănite, dezbaterile au oferit totuși, mai mult decât discuțiile de mai înainte, ocazia de a i se reaminti conciliului că își impusese să se limiteze la „condamnarea ereziilor, și nu să rezolve disputele scolastice”; ceea ce trebuia „definit”, conform episcopului Musso, era învățătura Bisericii, și nu „opiniile scolasticilor”. „Opiniile doctorilor care sînt în controversă dintre catolici” urmau să fie exprimate liber în conciliu, dar nu să fie definite ca doctrină a Bisericii.

Deși dezvoltarea istorică a doctrinei sacramentale a început cu considerarea celor șapte taine – în principal, botezul, Euharistia, preoția ierarhică și pocăința – și a continuat cu definirea „tainelor în general” și identificarea lor ca fiind șapte la număr, toate conformîndu-se definiției generale care se referă la elementele unei taine autentice, Conciliul de la Trident a fost obligat de atacuri ca acela al lui Luther din *Captivitatea babilonică* să acționeze în sens invers. De aceea, prima sarcină a fost reafirmarea deciziilor Conciliului de la Florența în privința celor șapte tainele. Declarația opozantului lui Luther, Ambrosius Catharinus, că toate pasajele strînse de la reformatori pe tema celor șapte sfinte taine „ar trebui condamnate ca eretice, de vreme ce sînt contrare uzajului Bisericii romano[-catolice]”, se poate să fi fost prematură; dar cele treisprezece canoane adoptate de conciliu, după discuții, au pronunțat o astfel de condamnare, deși a manifestat o grijă mai mare decât fusese vizibil în formulările anterioare. Astfel, au reluat conținutul și chiar și limbajul *Decretului pentru arminieni* de la Florența, dar au repetat și decrete anterioare de la Trident, prin adăugarea unei condamnări a oricărei doctrine a „credinței unice” în legătură cu harul tainelor. Plasarea doctrinei „tainelor în general” în fruntea legislației doctrinale pe această temă a conciliului a creat o părere preconcepută despre majoritatea problemelor ridicate în dezbaterile care au urmat pe tema sacramentalității, cu toate că nu a netezit drumul către o „doctrină” cuprinzătoare despre fiecare taină luată în parte, cum ar fi fost de așteptat.

Cea dintîi între erorile protestante, care a servit ca bază a discuției și apoi a canoanelor adoptate pe 3 martie 1547, a fost negarea faptului că există „șapte taine ale Bisericii, nici una în plus, nici una în minus”. Deși existau argumente numerologice ale învățăturii bisericesti și o

Sol. *apud* CTrid. Act. 26.i.1547 (CT 5: 857); Mrtr. *apud* CTrid. Act. 3.iii.1547 (CT 5: 1002)
 Vezi *supra*, pp. 218 ; 320

Apud CTrid. Act. 29.i.1547 (CT 5: 867)

Mc. 6,13

Rav. *apud* CTrid. Act. 23.x.1551 (CT 7-1: 256)

Apud CTrid. Act. 17.i.1547 (CT 5: 838)

Apol. Conf. Aug. 13.6 (Bek. 293); Luth. Capt. Bab. (WA 6: 567-571)

Sal. *apud* CTrid. Act. 27.i.1547 (CT 5: 859)

CTrid. 7. Decr. 1.1.1 (Alberigo-Jedin 684)
 Cpr. *apud* CTrid. Act. 21.ii.1547 (CT 5: 969)
 CTrid. 7. Decr. 1.1.9 (Alberigo-Jedin 685)
 CTrid. 7. Decr. 1.2.11 (Alberigo-Jedin 686)

Vezi *supra*, pp. 139-144

CTrid. 7. Decr. 1.11-12 (Alberigo-Jedin 685)

CTrid. 7. Decr. 1.2.3. (Alberigo-Jedin 685)

Vezi *supra*, p. 217

CTrid. 7. Decr. 1.2.5; 1.2.2 (Alberigo-Jedin 685)

Vezi *infra*, pp. 344-352

oarecare simetrie între șapte păcate capitale sau șapte virtuți și șapte taine, atît dezvoltarea medievală, cît și dezbaterile Reformei au considerat capitală problema instituirii divine. Era necesară, după cum consemna rezumatul discuției, condamnarea, pe de o parte, a afirmației că „nu toate tainele au fost instituite de Hristos” și, pe de altă parte, revendicarea că „o taină există în măsura în care e conținută de Scripturi”. Cînd o atentă analiză a criteriilor a dus la concluzia că referința din Evangheliile la ungerea cu untdelemn de către cei doisprezece apostoli nu se putea aplica direct tainei ungerii bolnavilor și că, de aceea, singura referință scripturistică ce putea fi aplicată era Iacov 5,14-15, care „se potrivește foarte bine cu definiția tainei”, dovada instituirii divine a trebuit extrasă printr-un argument *a posteriori* din efectele ei. Toți au fost de acord, combătînd pretenția Reformei că mirungerea și confirmarea fuseseră instituite de Părinții Bisericii, că, „întrucît sînt taine ale Legii Noi, se spune despre ele că au fost instituite de Hristos, pentru că sînt fundamentele Bisericii pe care ni le-a transmis Hristos”. Primul și cel mai important canon pe tema tainelor spune : „Dacă cineva zice că tainele Legii Noi nu au fost toate instituite de Iisus Hristos, Domnul nostru, sau că sînt mai multe sau mai puține de șapte..., sau că vreuna dintre acestea șapte nu e cu adevărat și întocmai taină, să fie anatema”. Există un „consens al Bisericii catolice” asemănător în ceea ce privește învățătura că botezul, confirmarea și hirotonirea aveau un „caracter” ireversibil și nu trebuia să fie repetate și în ceea ce privește reafirmarea principiului antidonatist conform căruia, deși, pentru ca o taină să fie validă are nevoie de intenția oficiantului de a săvîrși o taină a Bisericii, ea nu depinde de vrednicia lui morală.

În acest cadru al sistemului sacramental, botezul a fost primul care a primit propriul set de canoane, ce atacau pe oricine „spune că nu este în Biserica romano-[-catolică] (ce este maica și învățătoarea [*mater et magistra*] tuturor Bisericilor) adevărata doctrină cu privire la taina botezului”. Cele mai drastice dintre aceste canoane nu erau îndreptate împotriva teologiei sacramentale a lui Luther ; căci, în conformitate cu înalta sa doctrină despre botez și renașterea baptismală, nu mai puțin decît cu doctrina tridentină, trebuia să fie condamnat oricine învăța „că botezul este opțional, adică nenecesar pentru mîntuire”, sau „că apa reală și naturală nu e necesară botezului”. Aceste erezii și altele condamnate în canoane, în primul rînd respingerea botezului copiilor, apăruseră

CTrid. 7. Decr. 1.2; 12-14
(Alberigo-Jedin 686)
Serip. *apud* CTrid. Act.
19.ii.1547 (CT 5: 963)
Vezi *supra*, p. 320

CTrid. 7. Decr. 1.2.7
(Alberigo-Jedin 685)

Tom. Aq. S.T. 3.38 (Ed.
Leon. 11: 381-387)

Calv. *Inst.* (1536) 4
(Barth-Niesel 1: 129)

CTrid. 7. Decr. 1.2.1
(Alberigo-Jedin 685)

CTrid. 7. Decr. 1.3.1-3
(Alberigo-Jedin 686)

CTrid. 14. Decr. 2
(Alberigo-Jedin 710-711;
713)

CTrid. 23. Decr. 1
(Alberigo-Jedin 742-744)

CTrid. 24. Decr. 1
(Alberigo-Jedin 753-759)

Vezi vol. 3, pp. 235-236

Pgn. *apud* CTrid. Act.
19.ix.1547 (CT 6-I: 471)

CTrid. 24. Decr. 1. Can.
(Alberigo-Jedin 755-759)
CTrid. 24. Decr. 1.1
(Alberigo-Jedin 754)

CTrid. 24. Decr. 1.2-12
(Alberigo-Jedin 754-755)

Luth. *Capt. Bab.* (WA
6: 550-551); Luth. *Ehsach.*
(WA 30-III: 205)

în cadrul mișcării anabaptiste, căreia dezbaterele conciliului i-au acordat doar ocazional atenție. În ciuda obiecțiilor protestanților, ținta anatemei împotriva poziției că, „prin botez, cei care s-au botezat aveau o datorie numai față de credință, nu și față de respectarea întregii legi a lui Hristos” o constituiau doctrinele Bisericii luterană și reformată. În pofida restricțiilor metodologice pe care conciliul și le impusese, una dintre debaterile învățaților medievali și-a găsit expresie în canoane, în parte și datorită faptului că fusese reînviată de protestanți: relația dintre botezul creștin și cel al lui Ioan Botezătorul, pe care Calvin le considera „exact la fel”. Opunându-se acestei viziuni, conciliul a anatemizat ideea „că botezul lui Ioan a avut aceeași putere ca botezul lui Hristos”.

După treisprezece canoane pe tema tainelor în general și după paisprezece canoane despre botez, a fost aproape dezolant când Biserica a mai emis trei canoane pe tema confirmării. Primele două erau dedicate unei apărări a sacramentalității confirmării, deja stipulată în decretul despre taine în general, iar al treilea era dedicat identificării episcopului, și nu a unui „simplu preot”, ca „oficiant obișnuit” al acestei taine. Aceasta a stabilit un tipar – doctrină pozitivă amplificată de disciplină, apărarea includerii pe listă a șapte sfinte taine, urmată de clarificarea problemelor apărute odată cu administrarea și aplicarea lor –, pe care conciliul avea să îl urmeze în definirea fiecăreia dintre celelalte trei taine: ungerea bolnavilor, în 25 noiembrie 1551, preoția ierarhică, în 15 iulie 1563, și, puțin înainte de final, căsătoria, pe 11 noiembrie 1563. O reflexie oarecum prea simplistă a acestui tipar, cu precedent medieval, a fost faptul că, la începutul dezbaterilor pe tema căsătoriei, s-a sugerat de către episcopul și expertul în drept canonic Sebastiano Pighino ca „poziția luteranilor să fie pusă sub anatemă, dar toate celelalte probleme să fie tratate [sub semnul] reformei”. Deși conciliul a decretat un set separat de zece „canoane referitoare la reformarea căsătoriei”, a încorporat în canoanele sale doctrinale, după un canon ce definea căsătoria ca taină, unsprezece canoane disciplinare referitoare la poligamie, impedimente legate de consangvinitate și înrudire prin alianță, divorț și alte chestiuni legate de acestea. După aceea, au urmat, în fapt, recomandările lui Pighino.

„Pozițiile luteranilor” la care se referea Pighino erau în principal cele implicând negarea de către Luther a definiției sacramentale a căsătoriei, numindu-o „o problemă seculară

Buc. *Regn. Chr.* 2.15
(Strasbourg 15:152-153)

Ef. 5.32 (Vulg.)
CFlor. (1438-1445) *Decr.*
Arm. (Alberigo-Jedin 550)
Eras. *Stun. blasph. (LB*
9:369)
Aug. *Nupt. et concup.* 1.21.23
(CSEL 42:236)

Serip. *apud* CTrid. *Act.*
22.ix.1547 (CT 6-II:148)

Iac. 5.14-15

CTrid. 14. *Decr.* 2.1
(Alberigo-Jedin 710)

Apol. Conf. Aug. 13.11-12
(Bek. 293-294)

CTrid. 23. *Decr.* 1.3
(Alberigo-Jedin 742)

2Tim. 1,6 (Vulg.)

CTrid. 23. *Decr.* 4; *Can.* 7
(Alberigo-Jedin 742-744)

CTrid. 6. *Decr.* 14
(Alberigo-Jedin 676-677)

Apol. Conf. Aug. 4.271 (Bek.
214)

Vezi *supra*, p. 218
Bill. *apud* CTrid. *Act.*
26.x.1551 (CT 7-I:269)
Grop. *apud* CTrid. *Act.*
25.x.1551 (CT 7-I:266)

exterioră”; Bucer, de exemplu, o considera o responsabilitate specifică a statului, uzurpată de Biserica romano-catolică. Erasmus, la rîndul său, citase dovezi din Ieronim și Augustin în sprijinul ideii că folosirea în Noul Testament a termenului „taină” pentru căsătorie, citat¹ ca text doveditor de Conciliul de la Florența, nu îi acorda automat statutul de taină a Bisericii. Seripando, pregătit ca întotdeauna cu un pasaj adecvat din Augustin, a ripostat că în căsătorie se întîlneau toate caracteristicile unei taine: „Are cuvîntul [Domnului], are un element și conferă un har cu care se aseamănă”. Aplicabilitatea textului doveditor standard pentru ungerea bolnavilor fusese și ea criticată de protestanți, dar era întărită de faptul că purta autoritatea „promulgării de către Iacov, apostolul și fratele Domnului”. Pentru sacramentalitatea hirotonirii, pe care *Apărarea Confesiunii de la Augsburg* o considera fără obiecție atît timp cît se referea la „slujirea cuvîntului”, stăteau ca dovadă „mărturia Scripturii, tradiția apostolică și consensul unanim al Părinților”, avînd ca *locus classicus* cuvintele lui Pavel către Timotei despre „harul lui Dumnezeu care este în tine prin punerea mîinilor mele”. Aceasta a condus, la rîndul său, la reafirmarea structurii ierarhice a Bisericii și a autorității episcopale ca slujire distinctă (deși nu ca o taină distinctă, episcopatul fiind mai mult exercitarea deplină a preoției). Întrucît în cea mai mare parte a sa legislația conciliului se referea la episcopi și preoți, și în acest caz a avut cîștig de cauză tiparul doctrinei pozitive amplificate de disciplină.

Taina pocăinței a avut un rol unic în dezbaterile Reformei. După cum notase conciliul în prefața decretului referitor la pocăință, exista o „strînsă înrudire” (*cognatio*) între pocăință și îndreptățire, așa încît fusese obligat să trateze multe aspecte legate de pocăință în decretele sale anterioare referitoare la doctrina îndreptățirii. Această înrudire era la fel de vizibilă în doctrinele penitențiale ale reformatoilor, care, întrucît iertarea era „însăși vocea evangheliei” și era primită prin credință, au legat-o strîns de îndreptățirea prin credință, dar, cum a observat Eberhard Billick din Köln, manifestaseră și o ambivalență cu privire la statutul sacramental al penitenței. Colegul lui Billick, Johann Gropper, a subliniat că „nu orice fel de pocăință este taină, ci numai cea care se împlinește în iertare”, pe

1. Se referă la textul noutestamentar Ef. 5,32: „Taina aceasta este mare...” (n. trad.).

Vezi *supra*, pp. 173-174
Tap. *apud* CTrid. Act.
21.x.1551 (CT 7-I:248)

CTrid. 14. Can. 9
(Alberigo-Jedin 712); Castr.
Haer. 2 (1571:106)

CTrid. 14. Decr. 1.3
(Alberigo-Jedin 704)

CFlor. (1438-1445) Decr.
Arm. (Alberigo-Jedin 548)

Vezi vol. 3, pp. 232-233

Apud CTrid. Act.
20-21.ix.1551 (CT
7-I:328-330)

Per. *apud* CTrid. Act.
13.xi.1551 (CT 7-I:315)

CTrid. 14. Decr. 1.3; Can. 4
(Alberigo-Jedin 703-704)

CTrid. 14. Decr. 1.4
(Alberigo-Jedin 705)

CTrid. 14. Decr. 1.5; Can.
6-8 (Alberigo-Jedin 705-707;
712)

CTrid. 14. Decr. 1.8
(Alberigo-Jedin 708)

Apud CTrid. Act. 25.x.1551
(CT 7-I:264)

care preotul o acordă nu prin dreptul său, ci cu autoritatea lui Hristos; și Tapper, imitându-l pe Duns Scotus, a identificat iertarea ca fiind conținutul esențial al tainei. De aceea, conciliul, în proiectul definitiv al decretului său, a numit cuvintele preotului „Te iert” (care era în același timp un act juridic, după canoanele conciliului) „forma tainei pocăinței”, cuvîntul „formă” fiind luat în sensul aristotelian.

Dacă iertarea era „forma”, atunci, potrivit decretului Conciliului de la Florența, „actele penitentului” (căința, mărturisirea, satisfacția) erau, „ca să zicem așa, materia” (*quasi materia*), de vreme ce fiecare taină trebuia să aibă și formă, și materie. Proiectul preliminar al decretului tridentin îl numea simplu „materia” tainei, dar cîțiva participanți au cerut folosirea din nou a exact aceluiași cuvinte ale conciliului anterior. A existat chiar un teolog care a obiectat la desemnarea „celor trei” ca „părți ale pocăinței ca taină”. Formularea pozitivă, adoptată de conciliu pe 25 noiembrie 1551, a repus în drepturi expresia „ca să zicem așa, materia”, dar a folosit și expresia „părți ale pocăinței” pentru cele trei „acte ale penitentului însuși”. În canoanele despre căință conciliul nu a făcut nici o referire la remușcări, dar în declarația sa doctrinară pozitivă a numit remușcarea „un dar al lui Dumnezeu și un impuls al Duhului Sfînt” care îl dispune pe păcătos spre acceptarea harului oferit în taina pocăinței; singură, fără taină, nu poate duce la îndreptățire. A doua parte a pocăinței, „mărturisirea sacramentală secretă” a tuturor păcatelor capitale unui preot, nu era o simplă „tradiție omenească”, ci o problemă de competența „legii divine” care fusese respectată în Biserică de la începuturi.

În privința „satisfacției” penitențiale, conciliul a consemnat că „dintre toate părțile pocăinței” era „cea care fusese mai mult atacată în vremurile noastre” pe motiv că diminuea importanța satisfacției realizate de Hristos. În timpul dezbaterii conciliare Gropper a obiectat față de afirmația unui antevorbitor, conform căreia, prin pocăință, „aducem satisfacție pentru un păcat împotriva lui Dumnezeu, prin urmare, pentru vină, nu numai pentru pedeapsă”; dimpotrivă, a insistat Gropper, „supărarea lui Dumnezeu este infinită și nu poate fi stinsă de noi”. Pentru a estompa contradicția aparentă dintre satisfacția penitențială și satisfacția oferită de împăcarea realizată de Hristos, alți vorbitori au descris-o pe prima ca pe o cale de „a suferi împreună cu Hristos și de a ni se atribui satisfacția adusă

Guer. *apud* CTrid. Act. 6.xi.1551 (CT 7-I: 297);
Muss. *apud* CTrid. Act. 9.xi.1551 (CT 7-I: 305)

CTrid. 14. Can. 13
(Alberigo-Jedin 713)

Vezi *supra*, p. 186
Apud CTrid. Act. 19.vi.1547
(CT 7-I: 224)

CTrid. 25. Decr. 6
(Alberigo-Jedin 796-797)

Apud CTrid. Act. 17.i.1547
(CT 5: 835)

Luth. *Inst. min.* (WA
12:836)

Tab. *apud* CTrid. Act. 24.i.1547 (CT 5:852); Grop.
Leyb. 2 (1556: 261v-262r)
Crz. *apud* CTrid. Act. 21.ii.1547 (CT 5: 969)

Vezi vol. 3, pp. 227-228
CLater. (1215) Const. 1
(Alberigo-Jedin 230)

Cons. *apud* CTrid. Act. 18.ii.1547 (CT 5: 937)
Ab. Chrys. *apud* CTrid. Act. 16.v.1547 (CT 6-II: 9)

Fosc. *apud* CTrid. Act. 29.ix.1551 (CT 7-I: 168)
Leon. *apud* CTrid. Act. 7.ii.1547 (CT 5: 885); Lec.
apud CTrid. Act. 8.iii.1547
(CT 5: 1010)

Visdom. *apud* CTrid. Act. 9.ii.1547 (CT 5: 893); Leon.
apud CTrid. Act. 7.ii.1547
(CT 5: 889)
Cons. *apud* CTrid. Act. 18.ii.1547 (CT 5: 942)

Apud CTrid. Act. 3.ii.1547
(CT 5: 869)

Cons. *apud* CTrid. Act. 18.ii.1547 (CT 5: 943)

de El, încît să fim în același timp slăviți împreună cu El”. Canoanele conciliului au condamnat, în același scop, învățătura că „satisfacția penitențială pentru păcate, cît privește pedeapsa lor temporală, nu este în nici un fel acordată lui Dumnezeu prin meritele lui Hristos”. Mult mai tîrziu, pe 4 decembrie 1563, conciliul a publicat, pe baza definiției papei Leon al X-lea, un decret despre indulgențe ca putere utilizată de Biserică „chiar și în cele mai vechi timpuri”, dar a adăugat un avertisment împotriva abuzurilor și a laxității care amenințau „disciplina bisericească”.

Conciliul de la Trident, consecvent istoriei doctrinei tainelor din Evul Mediu și din timpul Reformei, a acordat mai multă atenție și mai mult timp Euharistiei decît tuturor celorlalte taine la un loc. Prima compilație a erorilor protestante referitoare la taine includea afirmația lui Luther că „nici o taină nu poate fi mai importantă decît alta”, de vreme ce toate erau fundamentate pe același cuvînt al lui Dumnezeu. Cu toate că unii credeau că afirmația nu ar trebui să-i fie atribuită lui Luther, ci lui Zwingli, era evident că între taine Euharistia era mai importantă, „în special datorită conținutului său”. Specificarea exactă a conținutului a fost cel mai important aspect în prima parte a discuțiilor conciliare, de acest aspect depinzînd multe altele. Conciliul al patrulea de la Lateran îl specificase în decretul său despre transsubstanțiere, iar la Trident a devenit punctul central – transsubstanțierea este o modalitate de a exprima consensul veacurilor că trupul și sîngele lui Hristos sînt prezente „în fapt real, cu adevărat și efectiv”. Consecvent dorinței exprimate mai înainte, conciliul a căutat în cazul acestor probleme și să evite impresia de inovație, „susținînd înțelesul dat de conciliile anterioare”, în primul rînd Conciliul al patrulea de la Lateran.

Obiecțiile față de transsubstanțiere se bazau pe cîteva aspecte diferite. Din felul în care reformatorii foloseau expresia lui Augustin: „Crede și ai și mîncat”, al cărei sens real trebuia apărut împotriva celor ce credeau că înseamnă „că Augustin neagă consumarea sacramentală”, era evident că, între erorile protestante enumerate, cea „a lui Zwingli, Oecolampad și a sacramentarienilor” avea să învețe „că în Euharistie nu sînt de fapt [prezente] trupul și sîngele Domnului nostru Iisus Hristos”. Apoi, motivul obiecției lor față de transsubstanțiere a devenit doctrina prezenței reale, și nu teoria transsubstanțierii ca atare. Același lucru a fost valabil și pentru defăimarea

Vezi *supra*, p. 228

Visdom *apud* CTrid. Act.
9.ii.1547 (CT 5:899)
Leon. *apud* CTrid. Act.
7.ii.1547 (CT 5:884)
Cons. *apud* CTrid. Act.
18.ii.1547 (CT 5:944); *Per.*
apud CTrid. Act. 26.ix.1551
(CT 7-I:163); Muss. *apud*
CTrid. Act. 29.ix.1551 (CT
7-I:171)

Apud CTrid. Act. 3.x.1551
(CT 7-I:178)

Naus. *apud* CTrid. Act.
6.x.1551 (CT 7-II:216-217)

Naus. *apud* CTrid. Act.
28.ix.1551 (CT 7-II:157)

Naus. *apud* CTrid. Act.
9.x.1551 (CT 7-II:227)

Apud CTrid. Act. 19.ix.1551
(CT 7-I:125)

CTrid. 13. *Deer.* 4; *Can.* 2
(Alberigo-Jedin 695; 697)

Vezi vol. 3, pp. 213-216

pe care a adus-o Calvin folosirii cuvintelor de instituire, pe care le-a numit „incantație magică”. Era necesar ca transsubstanțierea să fie tratată în comparație cu alte doctrine alternative, cum ar fi cea despre distrugerea elementelor sau noțiunea wycclifiană de „remanență” a lor, condamnată la Constanza. „Mai mult decât toate, dușmanii adevărului sînt ofensați” în ce privește transsubstanțierea, „de termenul nou și, după cum zic ei, nemaiauzit”, nota un autor al uneia dintre cele mai atente prezentări ale subiectului; aceeași obiecție putea fi (și a fost) ridicată față de termeni nebiblici ca *homousios*.

Un alt teolog, la fel de învățat, episcopul Vienei, a avut obiecții puternice față de afirmația propusă în canon că „Părinții noștri și Biserica catolică universală numesc în cel mai adecvat mod această schimbare [a elementelor] «transsubstanțiere»”. Căci, adăuga el, „nu e de ajuns de clar cît de vechi sînt Părinții aceștia ai noștri care au utilizat termenul «transsubstanțiere» și nici nu este sigur că Biserica catolică universală a denumit schimbarea minunată a pîinii și a vinului «transsubstanțiere»”. Cu toate că era de acord că „de la începuturile Bisericii nu a existat aproape nici un conciliu mai general și universal” decât cel de-al patrulea de la Lateran, concluzionase totuși că responsabilă pentru adoptarea de către conciliu a „transsubstanțierii” fusese mai mult presiunea externă a ereziei decât adecvarea sa inerentă. Unul dintre colegii săi a sugerat ca termenul să fie menționat, dar „să nu pară a fi o chestiune de credință” în sine, în ciuda utilizării sale de către Conciliile de la Lateran și Florența. Limbajul definitiv al decretului de pe 11 octombrie 1551 pare că a luat seama de aceste probleme, pentru că a afirmat „schimbarea întregii substanțe” a pîinii și vinului în substanța trupului și singelui lui Hristos, adăugînd că „această schimbare a fost convenabil și adecvat numită transsubstanțiere de către sfînta Biserică catolică”; același limbaj a fost folosit și în canon. Prin aceasta, s-a reafirmat realitatea prezenței și, împreună cu ea, validitatea transsubstanțierii ca modalitate a Bisericii de a mărturisi prezența.

Prezența reală și jertfa liturgică fuseseră împletite mult timp atît în regula rugăciunii, cît și în cea a credinței, iar conciliul și-a transferat atenția de la considerațiile asupra transsubstanțierii și a prezenței reale către jertfă (deși s-au scurs aproape unsprezece ani între decretul referitoare la cele două doctrine). Deja în 1547 Seripando și alții compilasera cel puțin două seturi de „articole ale

Apud CTrid. Act. 29.vii.1547
(CT 6-I: 321-323); *Serip.*
apud CTrid. Act. iv.1547 (CT
6-I: 323-325)
Vezi supra, pp. 218, 240-242

Apud CTrid. Act. 3.i.1552
(CT 7-I: 747)

Guer. apud CTrid. Act.
7.i.1552 (CT 7-I: 447)

In. 1,29
Vezi vol. 3, p. 164
Apud CTrid. Act. 20.i.1552
(CT 7-I: 478)

Tap. apud CTrid. Act.
8.xii.1551 (CT 7-II: 370;
374)
Fapte 2,42

Cons. apud CTrid. Act.
9.viii.1547 (CT 6-I: 350)

Vezi infra, p. 341
Caj. Miss. sac. 3 (Lyon
3: 286); *Muss. apud CTrid.*
Act. 9.i.1552 (CT 7-I: 449)
Tap. apud CTrid. Act.
8.xii.1551 (CT 7-II: 377)

Cons. apud CTrid. Act.
9.viii.1547 (CT 6-I: 350);
Herv. apud CTrid. Act.
17.viii.1551 (CT 6-I: 370)
Cons. apud CTrid. Act.
9.viii.1547 (CT 6-I: 350)

Lain. apud CTrid. Act.
7.xii.1551 (CT 7-I: 380)

ereticilor despre jertfa liturgică”, care le-au servit ca bază de discuție și definiție. Așa cum arătase clar controversa anterioară, obiecția protestanților – a celor care au acceptat prezența reală și, nu mai puțin, a celor ce au negat-o – era că, numind liturghia jertfă, se diminuea inevitabil unicitatea jertfei de pe cruce și se atribuia faptelor umane ceea ce era realizarea singulară a harului divin în Hristos. Părinții conciliului, reacționând la aceste obiecții, s-au concentrat în primul rînd asupra relației dintre jertfa de pe Golgota și jertfa liturghiei. Un proiect de decret din 3 ianuarie 1552 a folosit „limbajul acestor două jertfe deoarece, deși victima sacrificială (*hostia*) este una și aceeași..., modul de existență și de jertfire este diferit”. Ca răspuns la criticile rostite de arhiepiscopul Granadei, dar împărțite și de alții, „jertfa ar trebui definită ca fiind una, nu două”, un proiect revizuit declara: „Aceași victimă sacrificială, trupul și sîngele lui Hristos, care a fost înjunghiată pe cruce este oferită la liturghie, același miel [al lui Dumnezeu], și nu altul; un singur Hristos este jertfit peste tot și El este unul și același arhiereu pentru amîndouă, El care este jertfă și preot în același timp”.

Din cauza tendinței teologilor de a căuta dovezi în Scriptură în sprijinul ideilor lor, era dificil – dar și inutil – să dezbați problema liturghiei ca jertfă pe baze exclusiv biblice. Referința din Faptele Apostolilor la „frîngerea pîinii” și limbajul lui Dionisie Areopagitul dovedeau că aducerea jertfei liturgice pentru cei morți¹ provenea „dintr-o tradiție apostolică”. În epistolele pauline (care includ, desigur, și Epistola către Evrei) era frecventă referința la „jertfa lui Hristos, dar nici un cuvînt despre ea la Cină, ci doar pe cruce. Cu toate acestea, Hristos a instituit și taina, și jertfa la Cină, cînd a zis: «Acesta să faceți»”. În această poruncă, „să faceți” nu se referea la „mîncat” sau „băut”, de vreme ce „primul sens [al Euharistiei] este acela de a fi jertfită și oferită”; aceasta însemna verbul și în greacă, și în latină. „Mîncatul” victimei sacrificiale venea după „înjunghiere”, atît în Euharistie, cît și în jertfa pascală²; „însă noi nu-L mîncăm pe Hristos cel înjunghiat pe cruce, de aceea trebuie să fie cel înjunghiat în Euharistie”. La fel, cuvintele Psalmului: „Tu ești preot în veac după rînduiala

1. În Biserica romano-catolică, pomenirea morților, *missa defunctorum*, „liturghia pentru morți”, este o slujbă oficiată după tiparul liturghiei, incluzînd și momentul sacrificiului euharistic (n. trad.).
2. *Pesah* – jertfa ritualică din Vechiul Testament (n. trad.).

Ps. 111,4 (Vulg.)

Tap. *apud* CTrid. Act.
8.xii.1551 (CT 7-II:374);
Lain. *apud* CTrid. Act.
7.xii.1551 (CT 7-II:381)
Grop. *apud* CTrid. Act.
14.xii.1551 (CT 7-II:445)
Caj. *Miss. sac.* 6 (Lyon
3:287); Caj. *Euch.* 9 (Lyon
2:145)
Grop. *apud* CTrid. Act.
14.xii.1551 (CT 7-II:447);
Tap. *apud* CTrid. Act.
8.xii.1551 (CT 7-II:375)

Lain. *apud* CTrid. Act.
7.xii.1551 (CT 7-I:382)
Hris. *Heb.* 17,3 (PG 63:131)

Apud CTrid. Act. 9.xii.1551
(CT 7-II:536)

Lain. *apud* CTrid. Act.
17.ii.1551 (CT 7-I:934)

Jedin (1949) 4-I:341
Apud CTrid. Act. 3.ii.1547
(CT 5:870)

Cons. *apud* CTrid. Act.
18.ii.1547 (CT 5:955); Pg.
Cont. 7 (1541-I:168v)
Vezi supra, p. 168
Lain. *apud* CTrid. Act.
17.ii.1547 (CT 5:935)
Cons. *apud* CTrid. Act.
18.ii.1547 (CT 5:956)

Ab. Chrys. *apud* CTrid. Act.
16.v.1547 (CT 6-II:11)

Lomb. *apud* CTrid. Act.
11.ii.1547 (CT 5:919)

Grop. *Leyb.* 4 (1556:342r)

Pg. *Cont.* 7 (1541-I:160v)

lui Melchisedec” se poate să nu se fi referit la jertfa de pe cruce sau la cea adusă odată pentru totdeauna la Cina cea de Taină, dar trebuie să semnifice „jertfa din Euharistie, care se aduce neîncetat”. În ciuda acestei distincții, exista o unitate a jertfei în Noul Testament, pe cruce și la liturghie, după cum arătase Cajetan. De aceea, „jertfa liturgică este, în ce privește ceea ce se oferă, exact taina trupului și sîngelui lui Hristos”, fiind diferită de ea doar în maniera de prezentare și în efect. Pentru acest motiv, „nu există nici un conflict între jertfa euharistică și cea de pe cruce, căci prima își trage puterea din cea de-a doua și este beneficiul împlinit de aceasta; de aceea, nu diminuează suferința lui Hristos, ci o sporește”. Cum spunea Ioan Gură de Aur, jertfa liturgică era un „exemplar” al jertfei de pe Golgota și era una cu ea; nu diminuea jertfa veșnică, ci, „doar pentru că nu aducem jertfa noastră, ci pe a lui Hristos, nu anulăm și nu golim de efect, prin ceea ce aducem noi, ce aduce Hristos”.

Prin reafirmarea prezenței reale ca susținută inițial de către Conciliul al patrulea de la Lateran în legătură cu transsubstanțierea, combinată cu viziunea tridentină asupra autorității Bisericii și a tradiției, care „nu pot greși”, a fost relativ ușor să se elimine problemele doctrine, deosebite de cele practice și politice, create de administrarea Euharistiei sub o singură specie. „Problema potirului a fost intens politizată”, existînd în ambele tabere multe argumente pragmatice. Cererile husite și protestante legate de împărtășirea din potir fuseseră cuprinse în lista erorilor legate de doctrina euharistică, în ciuda conștientizării existenței unor diferențe între Răsărit și Apus. Cusanus, în răspunsul către husiți, apăraseră dreptul Bisericii „de a schimba, în funcție de cerințele vremii, atît ritualul, cît și interpretarea Scripturii”. Fără îndoială, Scriptura părea că favorizează folosirea ambelor specii, așa încît „nu vom fi niciodată în stare să-i convingem pe baza Sfintei Scripturi”. Dar concepția lui Augustin despre hrana spirituală, pe care protestanții o citau adesea, respingea pretenția împărtășirii sub ambele specii. Dintre diversele argumente în favoarea împărtășirii sub o singură specie, unul dintre cele mai eficiente, în special ca răspuns adresat protestanților, era faptul că [acest tip de împărtășanie] apăruse ca urmare a cererii credincioșilor de a se evita vărsarea speciilor sfinte din potir, așadar pe baza unui „anumit consens al credincioșilor lui Hristos”. Acest consens a fost, după cum afirma decretul final,

una dintre „cauzele drepte și un motiv pentru care laicul și clerul (cînd acesta din urmă nu săvîrșește [taina]) ar trebui să se împărtășească numai sub o singură specie, a pîinii”. Conciliul a reafirmat, împotriva acuzației că o astfel de împărtășanie e incompletă, învățătura Conciliului de la Constanț că „Hristos total și complet” este prezent sub ambele specii în Euharistie și poate fi „primit sub fiecare specie în parte”.

Nimic din acestea nu reprezenta ceva nou, dar trebuiau reafirmate ca răspuns la alternativele protestante. Totuși, rezolvarea cîtorva dintre chestiunile doctrinare ridicate de Reformă, deși au figurat proeminent în dezbaterile interconfesionale, au fost încredințate de către Conciliul de la Trident pentru altă întîlnire, motiv pentru care ne vom ocupa de ele în volumul final al acestei lucrări. Formularea legată de sursele revelației a fost de fapt o hotărîre de a nu clarifica problema, aceasta fiind lăsată în seama polemicilor și apoi reluată (și lăsată iarăși nedecisă) de către Conciliul Vatican I, din 1870, și de Conciliul Vatican II, din 1962-1965. Doctrina imaculatei concepții a Fecioarei Maria a apărut în timpul dezbaterilor legate de păcatul original, ca o implicație inevitabilă. Cînd s-a vorbit într-unul dintre proiectele de decret despre păcatul original ca transmis „întregului neam omenesc în conformitate cu legea sa universală”, implicațiile mariologice ale acestei afirmații au condus la eliminarea sa și, în cele din urmă, la un nou paragraf, la sfîrșitul decretului, în care se specifica faptul că nu a fost în intenția conciliului să o includă pe Maria în afirmația despre universalitatea păcatului original și se citau constituțiile cu privire la Fecioară, promulgate de către papa Sixtus al IV-lea în 1477 și 1483; paragraful nu a mers pînă la definirea imaculatei concepții ca dogmă obligatorie, ca articol de credință, valabil pentru întreaga Biserică. Aceasta se va produce abia la 8 decembrie 1854, prin bula *Ineffabilis Deus*, a papei Pius al IX-lea. Și, în ciuda soluționării pragmatice a chestiunii ecleziologice reprezentate de simplul fapt că a fost convocat de către papă, conciliul nu a ajuns, prin povăța legată de „ascultarea” față de papă, la o pronunțare definitivă nici în chestiunea autorității relative a acestuia și a conciliului în probleme de doctrină, nici în cea legată de infailibilitatea papală. Și aceste chestiuni aveau să mai aștepte pînă la Conciliile Vatican I și II.

CTrid. 21 Decr. 1.2
(Alberigo-Jedin 727)

CConst. (1414-1418) 13
(Alberigo-Jedin 419)

CTrid. 21 Can. 3; Decr.3
(Alberigo-Jedin 727)

Pach. apud CTrid. Act.
28.v.1546 (CT 5:166); Mrl.
Pecc. orig. 4 (CT 12:557)

Apud CTrid. Act. 28.v.1546
(CT 5:197)

CTrid. Act. 14.vi.1546 (CT
5:223)

Vezi supra, p. 98
CTrid. 7 Decr. 1.6
(Alberigo-Jedin 667)

CTrid. 25 Decr. 4.2
(Alberigo-Jedin 785)

Pol. Sum. pont. 32
(1569:95r); Pol. Conc. 2
(1562:2v-3r)

Provocări la adresa continuității apostolice

Cînd Luther, în numele autorității Scripturii, care este cuvîntul lui Dumnezeu, a afirmat doctrine precum îndreptățirea numai prin credință, nesocotind autoritatea contrară acestor doctrine a Părinților Bisericii, a conciliilor și a papilor, care, toți, puteau greși și o și făcuseră, apărătorii credinței s-au identificat cu continuitatea Bisericii catolice, zidită pe piatra lui Petru. Apoi, cînd Zwingli și succesorii săi au negat, în numele autorității Scripturii, care este cuvîntul lui Dumnezeu, identitatea dintre trupul lui Hristos de la Cina cea de Taină și trupul născut din Maria, Luther și adepții săi au afirmat continuitatea doctrinei catolice a prezenței reale, învățată de Biserica antică și medievală. Iar apoi, cînd radicalii Reformei, cărora le plăcea „să inventeze lucruri noi”, au respins botezul copiilor sau crezurile trinitare în numele autorității Scripturii, care este cuvîntul lui Dumnezeu, Calvin și colegii săi au subliniat „continuitatea epocilor”, asigurată de „transmiterea adevăratei doctrine a credinței” peste veacurile catolice. Continuitatea apostolică era un reper în jurul căruia s-au adunat cîteva armate de teologi, diferite – și opuse.

Continuitatea cu apostolii fusese un reper încă din vremurile Bisericii primare. Se spunea despre comunitatea primilor creștini că „au continuat neclintit în doctrina apostolilor”, asigurînd „paza comorii celei bune”. Prin această „comoară”, potrivit lui Vincențiu de Lerin, din secolul al V-lea, apostolii înțelegeau „bogăția credinței catolice, neștirbită și neamestecată”. Pentru Biserica Ortodoxă a Bizanțului aceasta era adevărul neschimbat al mîntuirii. Prima istorie a Bisericii, cea a lui Eusebiu, își începea povestirea cu cuvintele : „succesiunea de la sfinții apostoli”, afirmînd continuitatea apostolică a instituțiilor și învățăturilor Bisericilor adevărate. Una dintre cele mai importante formulări ale celor trei criterii ale continuității apostolice era cea a lui Irineu, spre sfîrșitul secolului al II-lea : revelația pe care apostolii „ne-o lăsaseră în

Luth. *apud Disp. Lips.* (WA 2: 323)

Vezi *supra*, pp. 303-307

Vezi *supra*, pp. 218-219
Luth. *Alb. Pr.* (WA 30-III: 552)

Blng. *Assert. orth.*
(1534: 5r)

Calv. *Scand.* (Barth-Niesel 2: 205; 191-192)

Vezi vol. 1, pp. 127-139

Fapte 2,42
Tim. 1,14; 1Tim. 6,20 (Vulg.)
Vezi vol. 1, pp. 340-347

Vinc. *Ler. Comm.* 22.27
(Moxon 87)

Vezi vol. 2, pp. 39-45

Eus. *II.e.* 1.1.1 (GCS 9:6)

Vezi vol. 1, p. 137

Irin. *Haer.* 3.1.1 (Harvey
2: 2)
Irin. *Haer.* 3.2.2 (Harvey
2: 7-8)

Irin. *Haer.* 3.3.1 (Harvey
2: 8-9)

Scripturi ca stîlp și zid al credinței”, „tradiția” doctrinală și a crezurilor „care derivă de la apostoli”; și structura ecleziastică reprezentată de „cei care erau instalați de către apostoli ca episcopi în Biserici și... succesiunea acestora în vremurile noastre”, mai ales la Roma. Doctrina catolică a continuității apostolice, din Răsărit și Apus, se baza pe presupunerea că aceste trei criterii sînt valide, armonioase și interdependente și că sînt într-un fel verificabile.

Williams (1962) 846

Gritsch (1967)

Schwindt (1924)

Fiecare dintre aceste presupuneri a fost pusă în discuție în perioada Reformei, rezultatul fiind că fiecare dintre cele trei criterii ale continuității apostolice (și toate la un loc ca un centru de autoritate) a avut de înfruntat provocări fără precedent. Aceste provocări au venit, în principal, de la aripa liberală a Reformei, despre care principalul ei teoretician spunea că nu e o „reformă” în același sens al cuvîntului aplicat la alte mișcări pe care le-am descris în capitolele precedente, ci „o ruptură radicală față de instituțiile și teologiile existente, în eforturile reunite de a restaura creștinismul primar, de a-l reconstrui și a-l purifica”. În multe feluri, această ruptură radicală era o anticipare a criticilor la adresa ortodoxiei și continuității apostolice care aveau să apară în secolele al XVIII-lea, al XIX-lea și XX, astfel încît implicațiile complete ale acestor provocări nu s-au făcut simțite decît după perioada pe care o tratează volumul de față. Din acest motiv, descoperirea faptului că reformatorul radical Thomas Mûntzer era un „reformator fără Biserică” sau că Hans Denck era „susținătorul unui creștinism nedogmatic” a stîrnit un mare interes teologic și istoric în secolul XX și este de înțeles de ce; pentru că Mûntzer este văzut în zilele noastre, în multe sensuri, drept cea mai creativă figură dintre radicali, din punct de vedere politic și chiar teologic. În plus, aceste mișcări merită o oarecare atenție nu numai ca o anticipare a preocupărilor teologice din zilele noastre, ci pentru ce au fost în vremea lor, în principal în contextul istoriei Reformei văzute ca „re-formare a Bisericii și a dogmei”, în care cineva ca Mûntzer este, ca „reformator fără Biserică”, cu mult mai puțin important decît Menno Simmons și Balthasar Hubmaier sau chiar Hans Denck și Faustus Socinus.

Umanismul creștin și autoritatea revelației

Corifeul umanismului creștin în secolul al XVI-lea, Desiderius Erasmus, a apărut doctrina catolică și patristică a libertății voinței împotriva lui Luther și a Reformei și se considera „ortodox”. Cu toate acestea, a fost obligat să se apere, în același timp, împotriva acuzației că Învățătura Nouă a Renașterii era o amenințare eretică la adresa „dogmelor scolastice”, că ea produsese Reforma protestantă și că el însuși este vinovat de tendințele „luteranizante” ale doctrinei sale. Ambiguitatea poziției doctrinale a umanismului pe parcursul secolelor al XV-lea și al XVI-lea era evidentă și în acea sferă a gândirii în care, „dacă încercăm să evaluăm contribuția pozitivă a erudiției umaniste la teologia Renașterii, trebuie să scoatem în relief, mai presus de toate, realizările lor în ceea ce am putea numi filologie sacră”. În acest sens, „filologia sacră” aparține istoriei doctrinei, deși este în primul rând un capitol, și încă unul important, din istoria erudiției.

Toată lumea este de acord că realizarea cea mai importantă a „filologiei sacre” a umanismului creștin este ediția greacă a Noului Testament, pe care Erasmus a publicat-o în 1516. În principiu, ideea de a aplica textului nou-testamentar aceleași standarde de precizie filologică și aceleași metode de critică textuală care erau folosite în cazul clasicilor antici din Grecia și Roma, „apelând la ajutorul unui număr de manuscrise... foarte vechi și foarte corecte” (cum spunea Erasmus în dedicația ediției, adresată papei Leon al X-lea), nu părea a fi neapărat suspectă. Inchizitorul general și cardinalul arhiepiscop de Toledo, Francisco Ximénez de Cisneros, a făcut posibilă publicarea, la universitatea pe care a fondat-o la Alcalá de Henares (al cărei nume latin era Complutum), a primei ediții poliglote tipărite a Bibliei, *Poliglotul complutesian*, care includea, în al cincilea volum al său, Noul Testament grecesc, ce fusese deja tipărit în 1514, deși nu a fost pus în circulație decât după ediția din 1516 a lui Erasmus. Unul dintre colegii lui Erasmus își exprimase îngrijorarea față de o „operațiune... de corectare a Scripturilor, în mod special corectarea exemplarele latinești cu ajutorul versiunii grecești”. El și-a susținut avertismentul citind axioma augustiniană universal acceptată a autorității relative a Bisericii (latine) și a Evangheliei, la care a adăugat schisma dintre Răsăritul grec și Apusul latin. Este o greșeală să „atribui prea mult

Vezi *supra*, p. 184
Eras. *Inq. fid.* (Thompson 72)

Eras. *Pseudev.* (LB 10:1575)
Eras. *Apol. Pi.* (LB 9:1100)
Eras. *Stun. blasph.* (LB 9:365)

Kristeller (1961) 79

Eras. *Nov. inst. pr.* (Allen 384)

Drp. *Ep.* 1.x.1514 (Allen 304)

Vezi *supra*, pp. 297-298
Drp. *Ep.* 27.viii.1515 (Allen 347)

Latom. *Ling.* 2 (1517:17);
Herb. *Enchir.* 10 (CCath
12:49)

Latom. *Ling.* 1 (1517:11)

Wic. *Hag.* (1541:211v-212v)

Eras. *Hier.* II. pr. (Allen 326)

Eras. *Ep.* v.1505 (Allen
182); Fish. *Clicht.* 1.1
(1520:B1r)

Eras. *Ep.* v.1515 (Allen 337)

Fac. 3,15 (Vulg.)

Vezi vol. 3, pp. 99, 192

Zw. *Gen.* 3:15 (CR 100:28);
Luth. *Gen.* 3:15 (WA
42:143-144); Calv. *Gen.*
3:15 (CR 51:71)

Caj. *Mos. Gen.* 3:15
(1539:33)
Vezi vol. 3, pp. 190-191
Lc. 1,28 (Vulg.)
Val. *Annot. Luke* 1:28
(MPPR 5:830); Eras. *Adnot.*
Luke 1:28 (LB 6:223)

Eras. *Obsec. Virg. Mar.* (LB
5:1233-1240)

Eras. *Pn. Virg. Mat.* (LB
5:1227-1234)

Aug. *Alf. Salv. Reg.* (CCath
11:78)

Vezi *supra*, p. 169

limbilor”, a spus un critic, arătînd că, în timp ce Ieronim dăduse prioritate textului ebraic, alți Părinți, din Răsărit și din Apus, cum ar fi Ilarie, Augustin sau Ioan Gură de Aur, preferaseră Septuaginta. Datorită bine cunoscutei sale admirații pentru Ieronim, ale cărui lucrări le edita chiar în acei ani, Erasmus a avut posibilitatea de a le reaminti cititorilor săi că Ieronim corectase traducerea Septuagintei, în ciuda acceptării aproape universale a acesteia, în baza faptului că era o problemă de „erudiție”, nu de „inspirație”; astfel, Erasmus a putut susține că a corecta Vulgata într-o manieră similară era un act de loialitate față de Ieronim. El și-a exprimat încrederea că nu ar putea „fi vreun pericol ca toți să-L părăsească imediat pe Hristos dacă se întîmplă să se afle” despre variantele manuscriselor grecești sau despre greșelile de traducere din versiunea latină.

O astfel de încredere subestima faptul că traducerea și greșelile lor din Vulgata latină ajunseseră să fie identificate în profunzime cu autoritatea revelației înseși. De exemplu, folosirea pronumelui feminin „Ea îți va zdrobi (*ipsa conteret*) capul” din prima profeție mesianică ajunsesese, deși treptat, o dovadă solidă pentru interpretarea mariologică a acelor cuvinte. Reformatorii protestanți au criticat această interpretare, din motive filozofice, dar și teologice; și, odată ce romano-catolicii au ajuns să accepte textul ebraic, unii învățați și-au dat seama că „nu se spune despre o femeie, ci despre sămînța ei”, fiecare însemnînd Biserica lui Hristos, „că aceasta îi va zdrobi capul diavolului”. Alt text din Vulgata luat ca argument mariologic era salutul îngerului la Bunavestire: „Bucură-te, cea ce ești plină de har (*gratia plena*)”. Lorenzo Valla, în *Adnotările* sale, și apoi Erasmus în ale sale au arătat că participiul grecesc înseamnă doar „acceptată în har”, chiar dacă Erasmus a mers mai departe compunînd o *Rugăciune către Fecioara Maria* și un *Imn de mulțumire către Fecioara Maică*. Apărătorii credinței au reacționat puternic la astfel de modificări ale textelor sfinte. Unul dintre comentariile la *Salve Regina*, scris împotriva lui Luther a replicat: „La aceasta, răspunsul meu este: e un tertip gramatical și o joacă copilărească... Îi dau un nume obscen și apoi zic că Maria e «plină de har»”.

Mai importantă, în anumite feluri, era folosirea termenilor legați de sistemul sacramental. Luther, prin înlocuirea cuvîntului „pocăință” cu „penitență”, ca traducere a grecescului μετάνοια, se ralia la corecția filologică pe care

Mt. 4,17 (Vulg.)
Vall. Annot. Mat. 3: 2; Mark.
1: 14 (MPPR 5: 807; 824)
Vall. Annot. 2Cor. 7: 9-10
(MPPR 5: 807; 872)

Rom. 16,25; 1Tim. 3,9
(Vulg.)
Vall. Annot. Eph. 1:9; Col.
1:26-27; 1Tim. 3:16 (MPPR
5: 877; 879-880; 882)

Vall. Annot. Mat. 13:11
(MPPR 5: 814)

Fac. 2,24
Ef. 5,31-32 (Vulg.)
Eras. Adnot. Eph. 5:32 (LB
6: 855)

Vezi *supra*, p. 326

Ambr. Cath. Clav. 1
(1543: 44-56)

Las. Inc. (Kuyper 1:8)

Mass. Diar. III. 1.iii.1546
(CT 1:500-501)

Apud CTrid. Act. 17.iii.1546
(CT 5: 29)

Bert. apud CTrid. Act.
23.iii.1546 (CT 5: 37)

Bert. apud CTrid. Act.
1.iv.1546 (CT 5: 50)

a făcut-o Valla utilizării medievale a expresiei „Faceți penitență”, ca traducere a cuvintelor lui Iisus din Evanghelii și o justificare a sistemului penitențial. La rîndul lor, răspunsurile la adresa lui Luther trebuiau să se pună de acord și cu baza filologică a criticii sale. Același lucru era valabil și pentru *sacramentum*, ce era traducerea uzuală în latină a grecescului *μυστήριον*, deși uneori era folosit în locul său *mysterium*. Valla a cerut ca *sacramentum* să fie schimbat cu *mysterium* într-un număr de pasaje, dar a refuzat să intre într-o dispută pe marginea întrebării dacă termenii sînt întotdeauna identici. Cea mai importantă traducere a lui *μυστήριον* prin *sacramentum* în Biblia latină era probabil: „«Pentru aceea va părăsi omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de soția sa și vor amîndoi un trup.» Aceasta e o taină mare. Eu zic, mai ales, în Hristos și în Biserică”. Dacă utilizarea aici, de către Vulgata a termenului *sacramentum* nu putea fi apărută cu argumente filologice, se ridica o gravă problemă legată de sacramentalitatea căsătoriei, pentru care acest text era decisiv.

Adversarii lui Luther trebuia să rezolve și problema autorității Vulgatei, încărcată cum era cu toate aceste consecințe asupra validității și continuității doctrinei catolice mariologice și sacramentale, dar și asupra altor doctrine aflate în discuție cu reformatorii. Deși puteau fi unii care să considere „că credința este în pericol dacă o greșeală sau alta” era descoperită în Vulgata, era necesară consultarea „experților în limbi, și nu numai în limbi, ci și în alte discipline” pentru a stabili exact cît de demnă de încredere era aceasta ca traducere. Reformatorii, între timp, apela la limbile originare în polemicile împotriva romano-catolicismului și în conflictul lor cu radicalii, acuzînd ambele tabere de ignoranță. Astfel se face că Vulgata a devenit subiect de dezbateri la Conciliul de la Trident.

O listă a „abuzurilor”, asociată cu uzul Scripturii, ce necesita corecție, a înregistrat existența variantelor și a diferențelor din manuscrisele Bibliei latine, pentru care „rezolvarea este să existe o singură ediție, veche și acceptată de toți” (*veterem scilicet et vulgatam*), a cărei autoritate trebuia ca toți să o accepte. Potrivit episcopului Bertano, Vulgata latină fusese acceptată ca versiune „veche” și „autoritativă”, dar, a adăugat el ulterior, prin asta nu trebuie înțeleasă o respingere a Septuagintei, de exemplu. În forma pe care problema a luat-o cînd a fost supusă dezbaterii, a inclus formularea „o singură ediție, veche și acceptată de toți (*veterem et vulgatam*) în fiecare dintre

Apud CTrid. Act. 3.iv.1546
(CT 5:66)

CTrid. Sess. 4, Decr. 2
(Alberigo-Jedin 664)

Pach. apud CTrid. Act.
10.xii.1546 (CT 5:696)

Eus. H.e. 3.38.2 (GCS
9:284)

Eus. H.e. 3.3.5; 6.20.3 (GCS
9:190; 566)

Apud Eus. H.e. 6.25.14 (GCS
9:580)

Eus. Adnot. Heb. 13: 24 (LB
6:1023-1024)

Luth. Ver. N.T (WA DB
7:632)

Castr. Ep. Hebr. (CT
12:497-506)

Serip. Libr. Scrip. 2 (CT
12:493-496)

CTrid. Sess. 4, Decr. 1
(Alberigo-Jedin 664)

Vezi vol. 3, pp. 114-115

Vezi vol. 1, pp. 351-355

limbi, adică în greacă, în ebraică și în latină”, ceea ce pare să sugereze că termenul latinesc *vulgata* nu se referea numai la varianta latină a denumirii [Scripturii]. Cîțiva dintre părinții de la conciliu au obiectat însă față de menționarea celorlalte limbi, iar decretul adoptat în cele din urmă pe 8 aprilie 1546 declara „că, dintre toate edițiile latine ale cărților sfinte”, ar trebui ca *Vulgata*, „exact această versiune veche și acceptată de toți” (*haec ipsa vetus et vulgata editio*), să aibă autoritate și pentru uzul liturgic, și pentru cel teologic; și „nimeni să nu îndrăznească ori să se gîndească, pentru orice motiv, să o respingă”. Într-o sesiune ulterioară, cînd un proiect de decret despre îndreptățire a citat Septuaginta, s-a cerut ca aceasta să fie înlocuită cu *Vulgata*, „pe care trebuie să o respectăm, conform decretului sinodului”.

Printre celelalte probleme ridicate de filologia umanismului creștin, cea a auctorialității „apostolice” a cauzat unele dintre cele mai importante contestări ale autorității revelației. Epistola către Evrei a fost un caz problematic special. Deși în primele secole mulți fuseseră înclinați să i-o atribuie lui Pavel, erau și alții, în special, se pare, din cadrul Bisericii din Roma, care au continuat să-i pună la îndoială autorul; Origen trăsese concluzia că „numai Dumnezeu îi cunoaște” autorul. Erasmus redeschisese problema în *Adnotări*, dar urmase tendința lui Ieronim, fiind gata să o declare paulină. În schimb, Luther conchisese că nu este o epistolă a lui Pavel, dar o aprecia foarte mult și a păstrat-o în Noul Testament. În tabăra romano-catolică, Cajetan se îndoia și el de auctorialitatea paulină a cărții. În timpul dezbaterilor de la Trident, Erasmus, Luther și Cajetan au fost criticați de către Alphonsus de Castro, iar Seripando s-a referit și el la viziunea lor în discursul pe marginea canonului. Decretul conciliului referitor la canon considera explicit Epistola către Evrei ca una dintre „cele paisprezece epistole ale lui Pavel, apostolul”, și aceasta a continuat să fie poziția oficială a Comisiei Pontificale Biblice pînă în secolul XX.

Autenticitatea scrierilor patristice nu a necesitat o declarație atît de oficială și de explicită din partea unui organ oficial al Bisericii, dar, ca și în perioadele anterioare, a jucat un rol semnificativ în punerea sub semnul întrebării a continuității. Datorită autorității cvasiapostolice și faptului că a reușit să unească un misticism speculativ și loialitatea față de ierarhia bisericească, corpul de scrieri

Vezi vol. 3, p. 315

Vall. *Annot. Acta*. 17: 34
(MPPR 5: 662); Vall. *Enc. Thos. Aq.* (MPPR 5: 351)

Ambr. *Cath. Excus. disp.* 3
(1521: 37r)

Luth. *Capt. Bab.* (WA
6: 562); Calv. *Inv. rel.* (CR
34: 444)

Dried. *Eccl. scrip.* 4
(1533: 493)

Herb. *Enchir.* 13 (CCath
12: 57)

Grop. *Leyb.* 1 (1556: 42r);
Grop. *Antididag.* 1
(1547: 17v-18r)

Clicht. *Eluc. eccl. ep. ded.*; 4
(1517: B2v; 221r-221v);

Wic. *Hag.* (1541: 215r)

Wic. *Pus.* (1534: B2v; A4v);

Fish. *Confut.* 8 (1523: 201);

Diet. *Phim.* 8 (1532: Z1r)

Coch. *Patr. parv.* 1.2 (CT
12: 169-170)

Vezi vol. 1, p. 353

Wic. *Cat. eccl.* 13: 17
(1535: Y2v-Bb1v)

Pg. *Cont.* 11 (1541-II: 18r)

Grop. *Leyb.* 1

(1556: 43r-49r)

Clicht. *Hom.* 18

(1535: 164-165); Clicht. *Oec.*

1.3 (1526: 12v)

Wic. *Euch.* 2; 3; 8

(1534: C4r; D2v; H4r)

Cons. *apud* CTrid. *Act.*

18.ii.1547 (CT 5: 913)

Lomb. *apud* CTrid. *Act.*

11.ii.1547 (CT 5: 913)

Coch. *Luth. art.* 2 (CCath

18: 19); Wic. *Luth. art.*

(CCath 18: 70-71)

Las. *Hos.* 2.5 (Kayper 1: 427)

Vezi *supra*, pp. 72-73

Trinkaas (1970) 2: 741

Calv. *Inst.* (1559) 2.2.4
(Barth-Niesel 3: 244-247)

atribuit lui Dionisie Areopagitul, despre care se crede că a fost primul episcop al Atenei (și apoi al Parisului), a figurat proeminent în discuții. Valla exprimase îndoieli față de acele scrieri în secolul al XV-lea, dar acum trebuiau apărute și împotriva acuzațiilor lui Luther, pe care le-au susținut și ceilalți reformatori. Cu toate că Dionisie Areopagitul nu a apărut în *Viețile bărbaților iluștri* a lui Ieronim, era prezent pe lista celor „pe care Biserica i-a aprobat” ca Părinți ai Bisericii. Merita să fie numit „Părinte apostolic” (precum Clement Romanul sau Ignațiu al Antiohiei) și să fie tratat cu mare cinste. Întrucât nu exista „nici un scriitor bisericesc înainte de el, cu excepția apostolilor înșiși”, Dionisie a oferit o dovadă importantă a continuității practicii penitențiale catolice cu cea din epoca apostolică. A făcut același lucru și în ce privește botezul copiilor, a cărui apostolicitate o apărau și Luther și Calvin împotriva anabapțiștilor. Denumirea pe care a dat-o mirungerii, ca act prin care „se desăvârșește”, dovedea vechimea acesteia, el fiind și un martor al folosirii hrisme în taina hirotoniei. Doctrina sa cuprinzătoare asupra Euharistiei – ca „împărțășire”, ca reamintire, ca jertfă de mulțumire adusă de către preot și ca obiect adecvat al adorației – l-a făcut să devină o autoritate valoroasă pentru continuitatea, începând de la sfârșitul primului secol, a înțelegerii catolice a acestei taine. Iar ca „ucenic al lui Pavel” a demonstrat că doctrina purgatoriului era prezentă în Biserica catolică din vremuri străvechi. La rîndul lor, întrebările filologice ridicate de către umanismul creștin în legătură cu adevărata proveniență a corpusului dionisian reprezentau încă o provocare la adresa revendicărilor legate de existența unei continuități apostolice, văzută ca un lanț neîntrerupt al doctrinei ortodoxe lăsate prin Părinți.

A existat încă o provocare la adresa autorității revelației apostolice, cu care umaniștii creștini ai secolelor al XV-lea și al XVI-lea au trebuit să se confrunte, deși, ca și multe alte probleme discutate în acest capitol, nu avea să ajungă în centrul atenției Bisericii pînă în secolul al XVIII-lea. Este vorba despre unicitatea și finalitatea revelației creștine înseși. Preocuparea umaniștilor „de a arăta cum... filosofi dintre neamuri... au fost capabili să se apropie foarte mult de cunoștințele pe care omenirea le-a primit prin manifestarea lui Hristos” a primit inevitabil acuzația că ar pune la îndoială unicitatea mesajului biblic. La fel, credința lui Zwingli că promisiunea mîntuirii li se adresa și păgînilor deosebiți, nu doar creștinilor

Zw. *Pecc. orig.* (CR
92: 379-380)
Luth. *Wort.* (WA 23: 69)

Nicol. Cus. *Pac. fid.* 1
(Heidelberg 7: 3)

Vezi *supra*, pp. 144-155

Nicol. Cus. *Doct. ign.* 1.7
(Heidelberg 7: 14)

Nicol. Cus. *Absconci.*
(Heidelberg 4: 6)
Nicol. Cus. *Pac. fid.* 1
(Heidelberg 7: 6); Nicol.
Cus. *Serm.* 1.1 (Heidelberg
16: 4)

Nicol. Cus. *Pac. fid.* 7
(Heidelberg 7: 20-21)

Nicol. Cus. *Pac. fid.* 1
(Heidelberg 7: 7)

Nicol. Cus. *Pac. fid.* 13
(Heidelberg 7: 41)

Nicol. Cus. *Serm.* 2.1
(Heidelberg 16: 25-26)
Vezi vol. 1, p. 354
Dion. *Ar. D.n.* 13.3 (PG
3: 980-981)

Nicol. Cus. *Alcor.* 2.3 (Faber
1: 134v)

Nicol. Cus. *Dat. patr. lum.* 1
(Heidelberg 4: 70-71); Nicol.
Cus. *Pac. fid.* 6 (Heidelberg
7: 16)
Nicol. Cus. *Fil.* 5 (Heidelberg
4: 59)

Nicol. Cus. *Serm.* 4.1
(Heidelberg 16: 62-63)

și credincioșilor din Vechiul Testament, confirma suspi-ciunea lui Luther că Zwingli însuși devenise păgîn. Totuși, cea mai serioasă apreciere a unicității și finalității din partea unui umanist creștin și teolog al Bisericii apăruse cu aproape un secol mai înainte, aparținîndu-i lui Nicolaus Cusanus, și era o reacție la cucerirea, în 1453, a Constantinopolului de către invadatorii islamici. Deplîngînd catastrofa „cu multe suspine”, Nicolaus a considerat căderea Noii Rome o ocazie de a reflecta asupra finalității și autorității revelației creștine, în tratatul *Împăcarea dintre religiile lumii* (*De pace fidei*), în care doctrina sa despre „acordul catolic” se armoniza cu o căutare a „unui acord între religii”.

Nu existase vreodată, spunea Cusanus, vreun popor care să nu-L adore pe Dumnezeu și să nu-L perceapă ca fiind absolut; diferența dintre adevărata adorare a lui Dumnezeu și cea falsă este că prima Îl cunoaște pe Dumnezeu ca fiind inefabil și transcendent, pe cînd cea de-a doua Îl confundă cu acțiunile Sale. Diversele religii ale lumii au folosit nume diferite pentru Acela care este mai presus de orice numire și de orice cunoaștere. Căci „numele care se atribuie lui Dumnezeu provin de la creaturi, deși El este inefabil în sine și transcende tot ce poate fi numit sau spus”. În cadrul acestor forme variate de cult ale religiilor lumii și dincolo de ele exista o singură religie. Scopul acestei apologii era să demonstreze că „Hristos este Cel presupus de către toți cei ce speră să obțină fericirea finală”, indiferent dacă folosesc numele „Hristos” sau nu. În acest sens, exista deja „o credință care le este comună tuturor celor ce trăiesc, o credință în unul Dumnezeu cel Atotputernic și în Sfînta Treime”. În baza învățăturii lui Dionisie Areopagitul că „numele divin trinitar și unitar” se aplică unei Dumnezeiri care este „mai presus de nume”, el le-a adresat musulmanilor o interpretare a dogmei treimice concepută pentru a fi compatibilă cu monoteismul lor, o interpretare plină de înțelegere față de eforturile păgînilor de a trece dincolo de politeismul zeilor Olimpului, către unul și adevăratul Dumnezeu. Toți cei care au teologhisit sau au filozofat, indiferent de terminologie, căutau acest unic adevăr. De aceea, „toți oamenii, în calitate de creaturi ale unui singur Creator, sînt asemănători în natura lor, și, prin urmare, și în cultul față de Dumnezeu”. Dacă într-o Biserică în care autoritatea revelației, instituirea divină a structurii ecleziale și corectitudinea dogmei trinitare ar fi fost principii afirmate încă de toți sau de aproape toți, un astfel de efort îndrăzneț din partea unui creștin

umanist, de a formula un „universalism trinitar”, ar fi putut avea logică, situația era cu totul alta cînd toate aceste componente ale continuității apostolice au fost puse din ce în ce mai insistent la îndoială, mai întîi de radicalii Reformei și, în cele din urmă, de gînditorii, inclusiv teologi, din secolul al XVIII-lea. Unul dintre ei, Gotthold Ephraim Lessing, era cel ce a redescoperit *Împăcarea dintre religiile lumii* și autorul lucrării *Nathan înțeleptul*, una dintre cele mai elocvente și mai subtile pledoarii pentru „reconciliere” din secolul al XVIII-lea sau din oricare alt secol.

Opoziția dintre spirit și structură

Indiferența lui Luther față de chestiunile tradiționale legate de structura Bisericii, care li s-a părut criticilor săi din diferite tabere insensibilă, i-a ajutat pe adepții lui să se adapteze la sisteme de organizare eclezială diferite, de la Biserica de stat pînă la Biserica liberă, de la păstrarea episcopatului istoric pînă la (cel puțin teoretic) congregationalism, avînd între ele ca principiu separator mai curînd doctrina decît organizarea. În schimb, după cum observa un eminent învățat calvin, „Calvin a fost, mai mult decît Luther, Zwingli și Cranmer, un om al Bisericii, înțelegînd prin aceasta un om ce respectă Biserica în calitatea ei de instituție divină înzestrată cu harul lui Dumnezeu pe care îl mărturisește. El are o doctrină corespunzătoare înaltă în privința slujirii sacerdotale și a autorității acesteia”. Forma prezbiteriană de conducere bisericească, adoptată în cele din urmă de multe Biserici reformate (deși nici pe departe de toate), era materializarea a ceea ce pare să fi fost viziunea lui Calvin despre structură, inspirată îndeaproape de modelul noutestamentar; pentru el aceasta nu era însă o chestiune doctrinală normativă, deși a devenit astfel pentru unii adepți ai săi, mai ales în secolul al XVII-lea.

Cu toate acestea, cei care au impulsionat punerea la îndoială a pretensei structuri apostolice a Bisericii și înlocuirea ei cu o formă restaurată a adevăratei vieți bisericești apostolice, aspect fundamental al versiunii proprii despre „Reformă ca reformare”, nu au fost nici Luther, nici Calvin, nici măcar reformatorii anglicani, ci radicalii, socotiți de către opozanții lor drept „grupări și bande neobișnuite

Vezi *supra*, p. 216

McNeill (1954) 216-217

Calv. *Inst.* (1559) 4.4.10
(Barth-Niesel 5: 67-68)
Calv. *Ord. eccl.*
(Barth-Niesel 2: 329)

Clasen (1972) 30

Vezi *supra*, pp. 305-306

Bender (1950) 210

Hub. *Str.* (QFRG 29:340)
Dnk. *Mic.* 3:1.3 (QFRG
24-III:55)
Menn. *Chr. gl.* (Harrison 86)
Ob. *Phil. Bek.* pr. (BRN
7:10); Menn. *Gel. Fab.* 2
(Harrison 261-262)

Friedman (1967) 49

Dnk. *Wid.* pr. (QFRG
24-II:105)

Williams (1957) 31

și diverse» de anabapțiști”. După cum remarcă constant oponenții ei romano-catolici, întreaga Reformă era capabilă să asmută Duhul împotriva structurii; dar, întrucât „ceea ce intenționase într-adevăr la început Reforma ei și-au propus să realizeze”, anabapțiștii au făcut din această opoziție un element constitutiv. Toate grupările protestante aveau pretenția de a fi „creștini și buni evanghelici”, dar, între timp, fiecare „îl persecuta pe celălalt”, iar sensul real al cuvântului „evangelic” s-a pierdut. Anabapțiștii au admis că ei înșiși erau divizați în multe „secte”. Erau mai ales împotriva elaborării unor „scrieri cu conținut dogmatic”; cele mai mobilizatoare documente ale lor erau viețile sfinților și relatările despre martiraj, și nu crezurile sau teologia sistematică. Totuși, s-au angajat, adesea fiind persecutați, să-și expună convingerile cele mai profunde „sub formă de articole, atît cît este posibil”. Ca grup, au făcut asta în primul rînd în cele șapte articole din *Confesiunea de la Schleithem*, din 1527, care, „însușește mai succint decît orice alt document convingerile distincte ale anabaptismului evanghelic”. În generația următoare cîțiva teologi chiar au scris cărți de doctrină în toată regula, cei mai notabili fiind Menno Simons însuși, cu ediția a doua și definitivă a *Fundamentelor doctrinei creștine* (1558), Dirk Philipsz, cu un *Enchiridion* (1564), și Peter Walpot, cu *Cartea articolelor* (1557). Folosind aceste surse, combinate cu multe dintre afirmațiile de credință pe teme mai importante, este posibilă identificarea înțelegerii lor distincte asupra a ceea ce necesită o adevărată Reformă apostolică.

Multe dintre caracteristicile familiare din limbajul altor reformatori pot fi sesizate și aici: definirea evangheliei ca iertare a păcatelor; repetiția laitmotivului „numai prin har” ca esență a mesajului creștin; declarația potrivit căreia credința cuiva determină tipul de mîntuire de care va avea parte; exaltarea cuvîntului, voinței și poruncii lui Dumnezeu ca supreme față de toate cuvintele omenești, inclusiv cele ale Bisericii din tradițiile acesteia. Aceste aspecte făceau și mai pregnantă separarea de alți reformatori. De aceea, reprezentanții reformatilor care au participat la discuția dintre anabapțiști și reformatori de la Zofingen (lîngă Berna) au fost de acord că erau „una în ce privește punctele importante ale articolelor de credință” și diferiți în privința „lucrurilor neesențiale”. Dar anabapțiștii au insistat asupra impunerii mai consistente a autorității unice a Scripturii și asupra punerii în practică a asemănării

Hub. *Tf.* 2 (QFRG 29:127);
Menn. *Fund.* 3 (Meihuizen
25)
Menn. *Bek.* (Harrison 463)
Dnk. *Bös.* (QFRG 24-II:32)

Hub. *Tf.* 4 (QFRG
29:144-145)

Apud Disp. Zof. 3
(1532:27v)
Greb. *Prot.* (CR
90:368-369); *apud Zw. Hub.*
1 (CR 91:604); *apud Disp.*
Zof. 11 (1532:135r)
Calv. *Hes.* (CR 37:487);
Rdly. *Br. decl.* (Moule
107-108)

Hub. *Str.* (QFRG 29:346);
Hub. *Gespr. Zw.* 4 (QFRG
29:202); Menn. *Fund.* 5
(Meihuizen 45)

Flac. *Car. not.* 39
(1549: E6v-E7r); Las. *Hot.*
2.5 (Kuyper 1:426) *Succ.*
Anab. 1; 18 (BRN 7:22; 68)

Luth. *Schmal. Art.* 3.8 (Bek.
454); Calv. *Sad.*
(Barth-Niesel 1:465)

Apud *Disp. Zof.* 2
(1532:15r)

Menn. *Bek.* 6. (Harrison 469)
Walp. *Art.* 2.132 (QFRG
34:165)

Menn. *Doop.* (Harrison 405);
Menn. *Nw. Geb.* (Harrison
126)

Vezi *supra*, p. 297

Hub. *Urt.* 1. pr.; 2. pr.
(QFRG 29:228; 242); Hub.
Ax. 16 (QFRG 29:89)

Zw. *Tf.* (CR 91:318-324);
Conf. Mans. 1.1
(Schlüsselburg 12:71)
Hub. *Gespr. Zw.* 5 (QFRG
29:207) Aug. *Bapt.* 4.24.31
(CSEL 51:259)

Menn. *Gell. Fab.* 3.7
(Harrison 271); Menn. *Doop.*
(Harrison 408; 428); Menn.
Fund. 6 (Meihuizen 70-71)
Menn. *Oors.* (Harrison 450);
Menn. *Doop.* (Harrison
414-415); Menn. *Fund.*
(Meihuizen 39)

Menn. *Doop.* (Harrison 420);
Hub. *Erb.* 3 (QFRG 29:81)
Drk. *Phil. Enchir.* 4 (BRN
10:95); Hub. *Gespr. Zw.* 1
(QFRG 29:190)
Hub. *Ketz.* 30 (QFRG
29:99-100)
Mt. 15,9
Menn. *Nw. Geb.* (Harrison
125)

Ob. *Phil. Bek.* (BRN 7:121)
Hub. *Bn.* (QFRG 29:369);
Hub. *Gespr. Zw. pr.* (QFRG
29:172)
Menn. *Nw. Geb.* (Harrison
124)

reformate dintre cele două taine, prin aplicarea la botez a aceleiași definiții de „simbol” pe care Zwingli a dat-o Cinei Domnului (și, în concepțiile sale de la început, și botezului). În ciuda faptului că erau „una”, din cauza diferențelor existente, cele două comunități nu au putut fi unite. Cu toate că teologii protestanți erau preponderenți ca număr față de cei romano-catolici în conflictul împotriva anabaptiștilor, polemicile romano-catolice au continuat să caute originile anabaptismului la Luther, însă Luther și Calvin au atacat spunând că papa și anabaptiștii sînt în esență asemănători în privința subiectivismului lor, pe cînd aceștia din urmă, la rîndul lor, afirmau că nu există nici o diferență între „papistași și luterani” și că „Cina Domnului a predicatorilor” în Bisericile stabilite, fie ele reformate sau romano-catolice, este „falsă” și „pervertită”.

Ceea ce pervertise tainele și Biserica la „evangelici”, în aceeași măsură ca la „papistași”, era apostazia de la „doctrina pură și neîntinată a sfinților apostoli”. Afirmatia clasică a lui Augustin despre evanghelie și Biserică a trebuit inversată, astfel încît să spună: „Dacă nu aş crede evanghelia, nu aş crede vreodată Biserica, de vreme ce Biserica este clădită pe evanghelie, și nu evanghelia pe Biserică”. Augustin, de la care protestanții și-au derivat pretenția de „autoritate apostolică” pentru botezul copiilor, ar fi trebuit să țină seama de aceasta cînd și-a îngăduit să acorde o astfel de autoritate la orice era „ținut de către întreaga Biserică”; același lucru era valabil și în ce îi privea pe Origen și pe mulți alți Părinți ai Bisericii. Cu adevărat „apostolic” era orice era lăsat „în învățătură de Iisus Hristos și de apostolii Săi”, fără a ține seama de „toți doctorii și cărturarii” care vor fi învățat altfel „încă din vremea apostolilor”. În ciuda așa-zisei autorități a acelor „multe sute de ani”, era necesar să se identifice „lumina naturală” a rațiunii umane, nu cuvîntul lui Dumnezeu, ca sursă a unei astfel de tradiții, care din această pricină cădea sub acuzația lui Hristos de „porunci ale oamenilor”. De aceea, Biserica, „adevărata Biserică a lui Hristos și a apostolilor”, și toate tainele fuseseră „pierdute pentru multă vreme”. La fel s-a întîmplat și cu articolele doctrinei apostolice adevărate. Unul dintre radicali a mers pînă acolo încît a declarat: „Cred că Biserica exterioară a lui Hristos, incluzînd toate darurile și tainele ei, s-a urcat la ceruri și stă ascunsă în Duh și adevăr, din cauza apariției și prăpădului produs de Antihrist imediat după moartea apostolilor. Sînt, de aceea, foarte sigur că de paisprezece

Frnk. Br. (Rembert 219)

Hub. Erb. 3 (QFRG 29:81)

Menn. Doop. pr. (Harrison 398)

Lc. 12,32
Ef. 2,20

Menn. Fund. 7 (Meihuizen 77-78); Menn. Doop. pr. (Harrison 399-400)

Vezi supra, pp. 305-306
Succ. Anab. conc. (BRN 7:78)

Dnk. Bos. (QFRG 24-II:42)

Menn. Sup. (Harrison 329)
Menn. Ps. 25:22. (Harrison 176)

Menn. Ps. 25:19 (Harrison 174)

Menn. Doop. (Harrison 415)

Dnk. Wid. 7 (QFRG 24-II:108); Dnk. Ges. (QFRG 24-II:54)

Hub. Schl. (QFRG 29:73);
Hub. Lr. 2 (QFRG 29:320)

Sib. Art. 5 (Böhmer 31);

Drk. Phil. Enchir. 5 (BNR

10:205-248); Menn. Fund.

10 (Meihuizen 107-116)

Menn. Bek. 2 (Harrison

464-467); Menn. Las. 2

(Harrison 534)

Succ. Anab. 14 (BRN 7:54)

Rom. 10,15

Zw. Tf. (CR 91:304); apud

Disp. Zof. 2 (1532:13r)

Menn. Gell. Fab. 2 (Harrison 240)

Drk. Phil. Enchir. 5 (BRN 10:209-211)

Menn. Oors. (Harrison 441)

Ob. Phil. Bek. (BRN 7:125)

Hub. Tf. (QFRG 29:134)

Hub. Bn. (QFRG 29:370)

Menn. Doop. (Harrison 411);

Menn. Chr. gl. (Harrison 78)

Calv. Anab. 2 (CR 35:66);

Calv. Rom. 7:25 (Parker

155); Zw. Tf. pr. (CR

91:206-209); Zw. Hub. 1

(CR 91:591)

secole nu a existat nici o Biserică reunită sau vreo taină”. Vinovată era tradiția Părinților Bisericii și a conciliilor, a vechilor obiceiuri și datini, a experților în drept canonic și a teologilor scolastici.

„Împotriva majorității doctorilor și învățaților” din istoria creștină i-au asmuțit pe singurii „doctori autentici ai comunității sau congregației lui Hristos”, apostolii. Adevărata Biserică era „o mică turmă” și fusese tot timpul în minoritate ; însă, pentru că a fost „clădită pe temelia «apostolilor și proorocilor»”, a fost „o adunare nepătată și curată, o Biserică sfântă”. Împotriva unei asemenea noțiuni de Biserică sfântă și „ascunsă” polemicile romano-catolice au afirmat succesiunea apostolică a episcopilor, dar această apărare a „așa-zisei creștinătăți” care era Biserică „numai cu numele” a demonstrat contrastul dintre regatul lui „Antihrist” și „Biserica apostolică”, ce era „adevărata Biserică creștină”. Încă din epoca apostolică Biserica „degenerase încontinuu” într-o încredere în „faptele exterioare”, dintre care „slujbele” bisericesti erau cele în care oamenii au ajuns să se încreadă cel mai mult, iar „imaginile” erau cele care demonstau cel mai flagrant idolatria lor. „Misiunea apostolică” (*sendinge*) era mai dezbătută de către anabaptiști și oponenții lor decât „succesiunea apostolică”: a fi „apostolic” însemna să fii „trimis”, așa cum fuseseră „trimiși” apostolii și Hristos însuși. Acesta era un răspuns la acuzația că, deși nimeni nu avea permisiunea de a predica fără a fi „trimis”, anabaptiștii invadau numai bisericile unde cuvântul lui Dumnezeu fusese deja predicat. Există totuși această diferență: apostolii nu fuseseră chemați „prin mijloace specific umane”, pe când acum slujitorii¹ erau de obicei chemați prin astfel de mijloace, adică „de către Dumnezeu și de către congregațiile Sale” –, nu de conducătorii lumesti. Și totuși, uneori se poate întâmpla ca un slujitor anabaptist autentic să fie „trimis și chemat... de către propria inspirație”. În ciuda diferenței, conținutul întreit al „misiunii” era același: „predicarea”, „credința” și „botezul exterior”. Adevărata Biserică, „adunată în Duh”, trebuia să fie separată de „Biserica trupească”, ce era o „sectă”. Această separare, despre care Calvin și alții credeau că se bazează pe infatuarea anabaptiștilor, ce considerau că Biserica lor are o perfecțiune morală (acuzație pe care teologii anabaptiști au respins-o

1. În original, *ministers*. Vezi supra, nota 1, p. 216 (n. trad.).

Hub. *Gespr. Zw.* 1 (QFRG 29:175); Menn. *Las.* 2 (Herrison 538)
 Rdlj. *Conf. Litmr.* 2.3 (PS 39:120)
 Luth. *Wied.* (WA 26:144-174); *Conf. Mans.* int. (Schlusserburg 12:70);
 Ec. *Ev. Trin.* 1 (1530-II:84v)

Sib. *Art.* 1 (Böhmer 29)

Hub. *Tf.* (QFRG 29:153)
 Drk. *Phil. Enchir.* 1 (BRN 10:81); Menn. *Nw.*
Geb. (Herrison 125-126)
 Menn. *Fund.* 5 (Meihuizen 36-57)
 Menn. *Doop.* (Herrison 425-433)

Hub. *Gespr. Zw.* 2 (QFRG 29:182); Hub. *Lr.* 1 (QFRG 29:313); Drk. *Phil. Enchir.* 1 (BRN 10:69)

Col. 2,11-13
Las. Sacr. (Kuyper 1:173-179); *Zw. Gen.* 17:10 (CR 100-106)
 Hub. *Gespr. Zw.* 1 (QFRG 29:175; 179-180)
 Dnk. *Bek.* 2 (QFRG 24-II:23)

Vezi vol. 1, pp. 300-302; 325-327
 Hub. *Rech.* 12 (QFRG 29:473)
 Hub. *Will.* 1. pr. (QFRG 29:381); Hub. *Rech.* 6-7 (QFRG 29:466-469)

Hub. *Kind.* 1 (QFRG 29:263)

Fapte 2,38 (Vulg.)

Vezi vol. 1, pp. 300-301
 Luth. *Kl. Kat.* 4.6 (Bek. 515)
 Hub. *Tf.* 4 (QFRG 29:137)

Hub. *Tf.* 6 (QFRG 29:155); Hub. *Gespr. Zw.* 4 (QFRG 29:201)
 Menn. *Doop.* (Herrison 429)
 Menn. *Fund.* 6 (Meihuizen 63)
 Menn. *Doop.* (Herrison 404)
Cat. Heid. 74 (Niesel 166);
 Blngr. *Sum.* 8.5 (1556:146r)

vehement) era, în multe feluri, principalul subiect de dispută.

Totuși, subiectul de dispută cel mai adesea remarcat de diverși oponenți era, după cum indică și numele de „anabaptist”, practica de a-i boteza pe cei care fuseseră deja botezați, copii fiind, în alte Biserici. *Confesiunea de la Schleithem* identifica botezul copiilor ca fiind „cea mai cumplită și mai importantă monstruozitate a papei” și a Bisericilor protestante. Cu toate că se laudă cu continuitatea apostolică, apărătorii botezului copiilor nu au putut demonstra o continuitate a acestei practici. Adevărata „Biserică apostolică” a urmat porunca lui Hristos și a botezat numai credincioși adulți. Menno a intitulat capitolul al cincilea al *Temeliei* sale „Botezul apostolic” și a dedicat capitolul final din *Botezul creștin* subiectului „Cum au practicat sfinții apostoli botezul cu apă”: l-au restrîns la cei care veniseră mai întîi la credință prin cuvîntul lui Dumnezeu. „Botezul interior” prin Duhul Sfînt trebuia să preceadă „botezul exterior” cu apă. Paralela dintre circumcizie și botez, utilizată pentru a susține botezul copiilor, nu s-a referit deloc la „botezul exterior”, ci la „botezul interior”. Întrucît omul era „prin natură necurat la trup și suflet”, numai botezul exterior era inutil. Astfel, vechea dependență reciprocă dintre doctrina păcatului originar și practica botezului copiilor a fost anulată: Hubmaier i-a atacat pe Zwingli pentru că a subestimat puterea păcatului originar și pe Luther pentru că a subestimat puterea liberului arbitru; dar i-a atacat pe amîndoi și, împreună cu ei, întreaga tradiție, pentru că au învățat că un botez administrat fără consultarea voinței copiilor aducea vindecarea de păcatul originar. Terminologia biblică despre botezul „pentru iertarea păcatelor”, care a ajutat, împreună cu practica botezului copiilor, la stabilirea doctrinei păcatului originar, nu voia să spună că, după cum afirma Luther, „botezul îndeplinește iertarea păcatelor”, ci că el aduce mărturia „acordului interior din inimă” care îndeplinește iertarea. Cît privește destinul copiilor care mor înainte de a fi capabili să exprime „acordul interior”, Hubmaier a mărturisit: „Nu pot nici să-[i] declar mîntuiți, nici să-i condamn. Las toate acestea judecății lui Dumnezeu”. Menno a crezut că poate fi mai precis și mai plin de speranță, afirmînd că acei copii au promisiunea vieții eterne și au o pîrtășie la legămînt, dar a negat că această participare la legămînt este un motiv pentru a-i boteza, așa cum, spre exemplu, afirma *Catehismul de la Heidelberg*.

Mt. 28,19-20
Drk. Phil. *Enchir.* 1 (BRN 10:70)
Hub. *Tf.* 3 (QFRG 29:128);
Hub. *Lr.* pr. 1 (QFRG 29:307); Hub. *Gespr.* Zw. 2 (QFRG 29:184)

Hub. *Form.* *Tf.* (QFRG 29:352)

Hub. *Bn.* (QFRG 29:375)
Hub. *Str.* (QFRG 29:345)

Vezi *supra*, pp. 242-243
Hub. *Lr.* 1 (QFRG 29:316-317)
Hub. *Form.* *Tf.* 1 (QFRG 29:350)

Sib. Art. 1-3 (Böhmer 28-30)
Menn. *Gell. Fab.* 5.9 (Harrison 294)
Menn. *Excom.* 1; 2.1 (Harrison 339; 473)

Hub. *Str.* (QFRG 29:339)
Mt. 18,15-18

Apud Disp. Zof. 3 (1535:28r-36r)
Hub. *Str.* (QFRG 29:341-342); Hub. *Bn.* (QFRG 29:372); Hub. *Rech.* 23 (QFRG 29:485-486)

Menn. *Verm.* (Harrison 634)

Hub. *Lr.* 1 (QFRG 29:317);
Hub. *Bn.* (QFRG 29:376)

Fellmann (1955) 2:45

Dnk. *Bös.* (QFRG 24-II:45)
Apud Disp. Zof. 11 (1532:132v)
Menn. *Ps.* 25:13 (Harrison 170)

Mt. 9,9
Apud Disp. Zof. 2 (1532:15v)

2Pt. 1,4

În „porunca și instituirea botezului creștin” Hristos prescrisese ordinea care trebuia urmată pentru botezul apostolic: mai întâi cuvîntul, apoi ascultarea [lui], apoi schimbarea vieții și abia după aceea botezul. După botez urma continua disciplină a Bisericii. Hubmaier a folosit cuvîntul „taină” pentru a se referi la „votul baptismal” (*Taufglübd*), și nu la ritual, iar „pîngăritorul tainei” este cel ce încalcă acest vot; din aceasta rezultau puterea și obligația disciplinei Bisericii. Ecceziologia reformată, spre deosebire de cea luterană, ridicase în cele din urmă disciplina la statutul de semn distinctiv al Bisericii, alături de cuvînt și de taine; însă ecceziologia anabaptistă a mers semnificativ mai departe, inserînd disciplina în textul Crezului apostolic și atribuindu-i o funcție cvasisacramentală. Primele trei articole din *Confesiunea de la Schleithem* erau: „Botezul”, „Osîndirea” și „Fringerea pîinii”. Bisericile protestante, pline de oameni lumești, admiteau că excomunicarea este un imperativ „apostolic”, dar nu l-au practicat. Totuși, fără el botezul și Cina Domnului erau „zadarnice, inutile și nerodnice”. Pasajul evanghelic care prescria procesul de excomunicare era, pentru anabaptiști, dovada că păcătoșii trebuiau excluși din Biserică; pentru opozanții lor reformați era și dovada faptului că întotdeauna vor fi păcătoși în Biserică. Acest pasaj a explicat ceea ce anabaptiștii considerau a fi treptele procesului, de la mustrarea privată pînă la excluderea publică și la „evitare”. Era esențial să se țină minte totuși că aceia pe care Biserica i-a osîndit prin acest proces s-au excomunicat singuri, iar o condamnare atît de solemnă trebuia rezervată greșelilor realmente grave, „nu pentru [furtul] unor alune în valoare de șase șilingi”.

Excomunicarea și disciplina eclezială trebuiau să fie o chestiune importantă, întrucît „ucenicia” (*Nachfolge*) creștină nu era lucru ușor. În ceea ce un editor modern a numit „motto-ul lui Hans Denck” se afirma: „Nimeni nu poate să-L cunoască [pe Hristos] cu adevărat dacă nu Îl urmează (*Nachfolge*) în viața sa. Și nimeni nu poate să-L urmeze decît în măsura în care Îl cunoaște mai întîi”. Nu putea exista un botez real pînă ce pocăința și o astfel de ucenicie nu deveneau realitate. Aceasta era „calea crucii”. Chemarea lui Hristos, „Urmează-Mi”, servea ca răspuns axiomatic la chestiunea autorizării de a face „misiune” a anabaptiștilor și ca o evidență că „toată Scriptura indică necesitatea unei separări de lume și a «unei participări la dumnezeiasca fire»”. Tema participării la firea divină a

Vezi *supra*, p. 287

Menn. *Geest. Ver.* (Harrison 182); Dnk. *Bös.* (QFRG 24-II:39)

Walp. *Art. 3* (QFRG 34:175-238)

Dnk. *Bös.* (QFRG 24-II:37)
Sib. *Art. 6* (Böhmer 31-33)
Men. *Jan. Leyd.* (Harrison 628)

Mt. 26,51-52
Menn. *Ont. 1* (Harrison 487-498)
Menn. *Jan. Leyd.* (Harrison 629)

Hub. *Rech. 1* (QFRG 29:461-462)
Dnk. *Ord. 8* (QFRG 24-II:97); Dnk. *Wid. 3* (QFRG 24-II:107)
Menn. *Chr. gl.* (Harrison 78)
Sib. *Art. 7* (Böhmer 33)

Mt. 5,34
Sib. *Art. 6* (Böhmer 32);
Dnk. *Lieb.* (QFRG 24-II:85)

Rom. 13,4

Dnk. *Bös.* (QFRG 24-II:30)

Hub. *Tf. pr.* (QFRG 29:120)

Dnk. *Mic. 3:5-7* (QFRG 24-III:58)

Dnk. *Ges.* (QFRG 24-II:59)

lui Dumnezeu a apărut frecvent în scrierile anabaptiștilor ca o cale se a-și separa viziunea despre mîntuire de cea a Bisericii protestante. Corolarul „uceniciei” (*Nachfolge*) era „pasivitatea” (*Gelassenheit*). Peter Walpot și-a intitulat cel de-al treilea dintre cele cinci articole de credință ale sale „Adevărata pasivitate și comuniunea creștină a bunurilor”. Pentru că toți creștinii erau „în oarecare măsură precum Hristos” datorită dispoziției lor de a se lăsa pe ei înșiși din sacrificiu de sine. De aceea, „sabia” care era subiectul celui de-al șaselea articol din *Confeesiunea de la Schleithem*, nu se cuvenea să fie ridicată de creștini, așa cum nu fusese ridicată nici de Hristos în Grădina Ghetsimani. Lecția amară a dezastrului „revoluției creștine” de la Mûnster, din 1535, îi învățase pe anabaptiști că Hristos însuși își va distruge dușmanii, nu adepții Săi. Această „pasivitate” nu implica, așa cum păreau a spune reformatorii luterani, faptul că o simplă credință pasivă era de ajuns. Căci credința însemna „a fi ascultător cuvîntului lui Dumnezeu”, iar Luther a greșit cînd a condamnat Epistola lui Iacov. Concret, cele două imperative îngemănate ale disciplinei și pasivității le cereau creștinilor ca, ascultînd porunca explicită a lui Hristos, „să nu se jure sub nici o formă” și nu facă legăminte, mai ales să nu slujească în calitate de demnitari în conducere, de vreme ce aceasta le-ar cere „să poarte sabie”; trebuiau să fie supuși conducerii, chiar pînă la martiriu, dar nu să conducă ori să poarte războaie.

„Pasivitatea” nu era doar un principiu al moralității creștine, ci și al teologiei și chiar al hermeneuticii: „Orice spune Dumnezeu [în Scriptură] trebuie ascultat” de fiecare „în funcție de pasivitatea (*Gelassenheit*) sa”. Cea mai bună manieră de a interpreta Scriptura nu era în mod necesar printr-o înțelegere savantă a limbilor ebraică și greacă. Anabaptistul radical Hans Denck a fost cel care a împins antiteza dintre Duh și structură pînă acolo încît a pus Duhul în antiteză și cu „înțelegerea literală falsă a Scripturii”. Oricine nu are Duh, dar caută să înțeleagă Scriptura, a insistat el, va găsi întuneric în locul luminii, nu numai în Vechiul Testament, ci și în cel Nou; dimpotrivă, „cine posedă într-adevăr adevărul poate să-și dea seama de el fără nici o Scriptură”. Făcînd distincția între Scriptură și cuvîntul lui Dumnezeu, a declarat că, deși prețuiește „Sfînta Scriptură mai presus de orice comoară omenească”, aceasta e totuși inferioară „cuvîntului lui Dumnezeu, care este viu, puternic și etern”; căci cuvîntul

Dnk. Wid. 1 (QFRG
24-II: 106)

Bainton (1937) 46

lui Dumnezeu este Dumnezeu însuși, Duh, și nu literă, „scris fără hirtie și cerneală”. „Mintuirea”, a încheiat el, „nu este legată de Scriptură”. O astfel de radicalizare a antitezei dintre Duh și structură era un principiu hermeneutic pe care în nici un caz nu-l împărtășeau toți anabapțiștii – de vreme ce, de exemplu, „Menno era un literalist biblic” –, dar a oferit o expresie dramatică dorinței lor de a sfida tradiția în numele cuvîntului lui Dumnezeu și a puterii Duhului, deși conținutul acestei tradiții era însăși litera Scripturii.

Totuși, dacă era bine și cuvenit ca în numele „Bisericii apostolice” autentice să se manifeste opoziție față de toate structurile continuității, prin care Biserica se identificase mai bine de un mileniu ca „apostolică”, mai precis, „succesiunea apostolică” a episcopatului și în ultimă instanță chiar „tradiția apostolică” a botezului copiilor, ce împiedica această opoziție să atace, în numele „Bisericii apostolice” autentice, chiar dogmele Conciliilor de la Niceea și Calcedon, „doctrina apostolică” prin care Biserica se identificase ca ortodoxă mai bine de un mileniu. Oponenții anabapțiștilor dintre protestanții mai tradiționaliști și oponenții protestanților mai tradiționaliști din rîndul romano-catolicilor suspectaseră tot timpul că acesta va fi rezultatul inevitabil al unei asemenea metode teologice. Respingînd astfel de calomnii, Balthasar Hubmaier s-a referit la „mărturisirea de temelie a Bisericii creștine universale” (*gemainer Cristenlichen Kirchen*) despre Hristos, înțelegînd prin aceasta probabil mărturisirile de la Niceea și Calcedon, iar Dirk Philipsz învăța chiar doctrina *Filioque*. Menno Simons a putut expune un rezumat ortodox al doctrinelor despre persoana și lucrarea lui Hristos, opunîndu-se hristologiei lui Zwingli pe motiv că aceasta învăța „doi Fii în Hristos”, într-o manieră asemănătoare celei nestoriene, în opoziție cu care a utilizat o mărturisire trinitară ortodoxă și o hristologie pe care o considera ortodoxă, deși învăța că Hristos nu-și luase trup din sămînța lui Avraam, ci S-a făcut om „nu din pîntecele [Mariei], ci în pîntecele ei”. Hans Denck, în schimb, a dat unui capitol dintr-o afirmație doctrinală titlul „Despre Treime, Unitate și Unica Triadă a lui Dumnezeu”, dar în interiorul capitolului nu pomenea nimic de Treime. Dacă numai Scriptura decide ceea ce este cu adevărat apostolic, iar Biserica s-a îndepărtat de la norma apostolică atunci cînd s-a aliat cu puterea lumească, în persoana împăratului Constantin, era greu de evitat concluzia că Crezul de la Niceea, adoptat de un

Hub. Rech. 11 (QFRG
29:472)
Drk. Phil. Enchiir. 1 (BRN
10:63)

Menn. Ps. 25:19 (Harrison
174)
Menn. Chr. gl. (Harrison
79-80)

Menn. Belyd. (Harrison
387-391)
Menn. Las. 1 (Harrison
528-529)

Menn. Las. 1 (Harrison 531)

Dnk. Ord. 10 (QFRG
24-II: 99-100)

Vezi vol. 1, p. 217
Gr. Paw. Roz. ter. (BPP
B-2:97); Soc. Cat. fr. (BFP
1:684)

conciliu al Bisericii condus de Constantin, este el însuși mai mult rodul acestei „căderi a Bisericii”, pus la cale de Satan, decît un rezumat valid al credinței apostolice proclamat în primul secol, scris în secolul al IV-lea și încă normativ în cel de-al XVI-lea.

Respingerea dogmei trinitare

Vezi *supra*, p. 216

Luth. *Dtsch. Kat.* 2.1 (Bek
646)

Vezi *supra*, pp. 202-203

Vezi *supra*, pp. 201-203
Vezi vol. 1, pp. 239-288; vol.
2, pp. 66-117

Calv. *Hes.* (CR 37:476)

Calv. *Trin.* (CR 36:457-644)
Calv. *Inst.* (1536) 2
(Barth-Niesel 1: 74)

Calv. *Inst.* (1536) 2
(Barth-Niesel 1: 75)

Luth. *Latom.* (WA 7: 117)

Coch. *Phil.* 1.2.6
(1534: C3r-C4v)

Luther și Calvin continuaseră să afirme crezurile ortodoxe ale Bisericii vechi și-și exprimaseră aderența la dogmele despre Treime și persoana lui Hristos, așa cum fuseseră ele formulate, prima de Conciliul de la Niceea, iar a doua de cel de la Calcedon. Insistența lui Luther asupra centralității evangheliei, ca mesaj al mîntuirii dat în Iisus Hristos, l-a determinat să interpreteze crezurile vechi ca „expunînd tot ce putem să așteptăm și să primim de la Dumnezeu”. Chiar dacă textele crezurilor s-au concentrat mai mult asupra doctrinei persoanei lui Hristos decît asupra doctrinei lucrării Sale, explicînd relația dintre Tatăl și Fiul, dar nereferindu-se prea mult la îndreptățire, Luther a transformat crezurile într-o expunere a lucrării mîntuitoare a lui Hristos și a punerii acesteia în practică acum, prin îndreptățirea prin credință, în viața credincioșilor. În sprijinul doctrinei prezenței reale în Cîna Domnului, mai ales, el și adepții săi au dezvoltat și au elaborat o doctrină a relațiilor dintre cele două naturi în Hristos care se compara, prin complexitatea metafizică, cu cea a vechilor teologi alexandrini sau chiar o depășea. Calvin și adepții săi au denunțat această hristologie ca pe o trădare grotescă a principiului *sola Scriptura*, însă el a oferit dogmei niceene a Treimii o documentare biblică mai completă decît toate cele pe care le-a primit din epoca patristică încoace. Evident, Calvin nu considera că există vreo incompatibilitate între insistența sa asupra autorității unice a cuvîntului și voinței lui Dumnezeu exprimate în Scriptură și apărarea, împotriva lui Michael Servetus și George Blandrata, a dogmei ortodoxe a Treimii, inclusiv a „invențiilor” nescripturistice din terminologia acesteia. El își exprimase dorința ca această terminologie să poată fi „îngropată”, așa cum Luther vorbise despre „faptul că ura cuvîntul *homousios*”; însă încercarea unor apărători ai credinței de a folosi aceste vorbe spuse în treacăt drept dovezi ale heterodoxiei trinitare nu a putut rezista în fața conformității ireproșabile a mărturisirilor Reformei cu crezurile de la Niceea și Calcedon.

Dar teama creată de „principiul romano-catolic al domnoului” se referea la perspectiva unei aplicări mai consecutive și, prin urmare, mai radicale a principiului *sola Scriptura* – aplicare ce s-ar detașa de tradiția doctrinală în practică, nu numai în teorie, și care, prin urmare, nu ar mai duce la concluzii dogmatice atât de ortodoxe –, ca și a doctrinei „îndreptăririi numai prin credință”, pentru care definiția trinitară de la Niceea și Calcedon a persoanei lui Hristos nu ar mai fi necesară. Această teamă a devenit realitate în „războiul împotriva Treimii” declarat de către unitarienii și antitrinitarienii Reformei, începînd chiar din timpul vieții marilor reformatori cu figura tragică a lui Servetus și cu Blandrata și continuînd o generație sau două mai târziu cu Faustus Socinus și adepții săi, ce a dat mișcării principala sa expunere doctrinală în forma *Catehismului racovian* (a cărui versiune originală poloneză a apărut în 1605, iar ediția finală latină a fost publicată în 1680), ca „mărturisire” a sa oficială.

Unitarienii s-au plasat în opoziție atât față de romano-catolicism, cât și față de protestantism, respingînd idei romano-catolice cum ar fi cultul sfinților și purgatoriul, dar, nu mai puțin vehement, și idei protestante ca predestinarea, sclavia voinței umane și învățătura lui Luther, pe baza pasajului Romani 7, potrivit căreia credinciosul îndreptat era „drept și păcătos în același timp”. S-au alăturat lui Luther și Calvin în a afirma cu putere *sola Scriptura*, dar au respins termenii „esență” și *homousios* ca fiind „o simplă făcătură omenească, în nici un fel conformă cu Sfînta Scriere”. Au acceptat, de asemenea, să învețe doctrina reformată a îndreptăririi numai prin credință; au disociat-o însă nu numai de dogmele ortodoxe ale Treimii și persoanei lui Hristos, expuse de „Antihristul” Atanasie, ci pînă și de doctrina ortodoxă a împăcării; credința însăși, numită „încredere”, era „atribuită”, nu „dreptatea lui Hristos”, așa cum nu exista vreo „atribuire” a păcatelor omului lui Hristos. Și, ca și cum ar fi vrut să confirme avertismentele „principiului domnoului” despre consecințele negării doctrinei romano-catolice a tainelor, Socinus declara că, așa cum transsubstanțierea, „despre care odinioară se credea că este cea mai dumnezeiască taină a religiei creștine, a fost acum vădită ca idolatrie”, tot așa dogmele de la Niceea și Calcedon, „aceste născociri monstruoase despre Dumnezeu nostru și despre Hristosul Său, ce în aceste vremuri sînt considerate sacrosancte... și cele mai importante

Vezi *supra*, pp. 300-301

Dav. Def. 15.6 (BFP 2:737);
Górski (1929) 107-137

Soc. Conc. Chr. Matt. 5:16
(BFP 1:9-10)
Serv. Dial. 1 (Christ Rest
241); Soc. Conc. Chr. Matt.
5:24 (BFP 1:16)
Serv. Dial. 2 (Christ Rest
283); Serv. Trin. 2 (Christ
Rest. 55); Serv. Fid. just. 1.2
(Christ Rest. 301)
Soc. Rom. 7 (BFP 1:89)

Soc. Prol. Ev. Joh. pr. (BFP
1:75)
Gr. Paw. Roz. ter. (BPP
B-2:45-49)
Soc. Cat. (BFP 1:655); Serv.
Trin. err. 1.44 (1721:32r)
Serv. Fid. just. 3.1 (Christ
Rest 337); Soc. Serv. 4.11
(BFP 2:237-238)
Gr. Paw. Prav. smr. pr. (BPP
B-3:29)
Soc. Serv. 1.2 (BFP 2:124)
Serv. Fid. just. 1.2 (Christ
Rest. 297); Soc. Serv. 4.4; 4.9
(BFP 2:219; 230)

Soc. Serv. 3.10 (BFP 2:211)

Soc. *Procl. Ev. Joh* (BFP
1:84); *Cat. Rac.* 6.4
(1580:124)
Blng. *Assert. orth.*
(1534:7r)

Vezi *supra*, p. 298

Blng. *Dec.* 5.1 (1552:275r)

Calv. *Ep. Pol.* (CR 37:648);
Calv. *Nob. Pol.* (CR 37:358)
Serv. *Trin. err.* 2.5; 1.41
(1721:48r; 29r)

Soc. *Procl. Ev. Joh.* (BFP 1:81)

Vezi vol. 3, pp. 170-171

Blng. *Ggn.* 4 (1551:12-13)

Wilbur (1946) 392

Soc. *Serv.* 1.1 (BFP 2:121)
Cat. Rac. 6.8
(1680:141-154)

Soc. *Cat.* (BFP 1:665-667)

Soc. *Ep. Joh.* 5:1; 2:2 (BFP
1:231; 165)

Dav. *Def.* 18.3 (BFP 2:743)

taine ale religiei noastre”, vor fi recunoscute în lumina lor adevărată și respinse. Confruntat cu astfel de „înfățișări noi” ale „acelorași erezii vechi”, Bullinger a avertizat că nu e de ajuns să își declare cineva loialitatea față de autoritatea unică a Scripturii, lucru pe care îl făcuseră și arienii; trebuia să facă și o interpretare a Scripturii care să fie în același timp „născută” din text și „în acord cu articolele de credință”. Calvin s-a plîns că aceia care atacă vechea dogmă nu numai că sînteretici, ci și „necunosători” ai tradiției patristice; Servetus a pretins însă că apără „tradițiile mai vechi ale apostolilor” și ale primilor Părinți ai Bisericii împotriva tradiției de mai târziu a Conciliului de la Niceea, în timp ce Socinus reproșa faptul că prologul Evangheliei după Ioan „nu a fost, după cîte știu eu, niciodată explicat corect de către nimeni”.

Deși definiția lui Anselm referitoare la împăcare, ca act de satisfacție adus prin moartea lui Hristos dreptății încălcate a lui Dumnezeu, nu era, strict vorbind, o dogmă a Bisericii, se împămîntenise atît de mult, încît Bullinger, de exemplu, a putut-o trata ca pe un bun comun al romano-catolicilor și protestanților, singura deosebire dintre ei fiind ce fel de „satisfacție” considerau că era adusă de credincios, dacă era adusă vreuna, în plus și mai presus de cea a lui Hristos. Întrucît tratatul lui Anselm a presupus la început și apoi a trecut la demonstrarea dogmei ortodoxe calcedoniene a persoanei lui Hristos ca Dumnezeu-Om, aceasta a ajuns să fie văzută – doar în Apusul latin, bineînțeles – ca o implicație necesară a Calcedonului și, prin urmare, după formularea unuia dintre opozații lui Socinus, ca „doctrina ortodoxă comună”. Acestei desemnări Socinus i-a replicat în cartea sa *Iisus Hristos Mîntuitorul*, care a fost numită „cea mai originală și mai importantă contribuție a sa la teologia sistematică”, că „doctrina ortodoxă” în forma autentică nu se referă defel la teoria satisfacției. Un capitol din *Catehismul racovian* era dedicat morții lui Hristos, iar o secțiune a *Catehismului* lui Socinus avea titlul „Respingerea doctrinei vulgare a satisfacției lui Hristos pentru păcatele noastre”: o astfel de doctrină, a spus Socinus, diminuează „puterea și autoritatea sau cel puțin, bunătatea și mila lui Dumnezeu”, susținînd că Dumnezeu fie nu a putut, fie nu a vrut să ierte păcatele prin milă absolută. Hristos nu a fost „prețul păcatelor noastre”, nici nu a „domolit” mînia lui Dumnezeu. Mai curînd „a arătat și a învățat calea mîntuirii”, dar a și

Soc. Serv. 1.3 (BFP
2: 127-128)

2Cor. 5,19

Soc. Serv. 1.8 (BFP 2: 137);
Soc. Cat. (BFP 1: 666)

Soc. Serv. 1.1 (BFP 1: 121)
Calv. Invst. (1559) 1.10.2
(Barth-Niesel 3: 87)

Soc. Serv. 1.1 (BFP 2: 132);
Cat. Rac. 6.8 (1680: 147)
Soc. Serv. 3.1 (BFP 2: 186)

Vezi *infra*, p. 386
Soc. Serv. 3.4; 3.6 (BFP
2: 197; 204)

Soc. Serv. 2.2 (BFP 2: 146)

Soc. Cat. (BFP 1: 666); Soc.
Serv. 1.7 (BFP 2: 135); Gr.
Paw. Roz. ter. (BPP B-2: 31)

Vezi *supra*, p. 201

Vezi vol. 3, pp. 156-157
Serv. Ep. Calv. 1 (Christ
Rest. 577)
Lc. 1,32

Mt. 5,9
Soc. Conc. Chr. Matt. 5: 9
(BFP 1: 4)

Soc. Cat. (BFP 1: 655)

Serv. Ep. Calv. 3 (Christ
Rest 581)
Serv. Trin. err. 1.30
(1721: 21r)
Soc. Cat. (BFP 1: 652); Soc.
Cat. fr. (BFP 1: 684-685)

Rej. Post. 2. Trin. (BPP
B-14: 148v)

Calv. Ep. Pol. (CR 37: 647)
Calv. Bland. (CR 37: 331);
Blng. Assert. orth.
(1534: 16r-16v); Blng. Dec.
4.6 (1552: 229v)
Soc. Cat. (BFP 1: 665)

„afirmat” iubirea lui Dumnezeu și a „confirmat-o” prin minunile Sale și prin moartea și învierea Sa. Principalul text din Noul Testament în sprijinul doctrinei împăcării nu ni-L prezintă pe Hristos împăcând pe Dumnezeu cu lumea, ci „împăcând lumea cu [Dumnezeu]”. După cum le amintea Socinus cititorilor săi, Calvin însuși spusese că „mîntuirea noastră, a tuturor, se bazează pe milă”. Prin urmare, în pofida teoriei lui Anselm, nu exista nici o opoziție între mila și dreptatea lui Dumnezeu și, astfel, nu era necesară nici o „satisfacție”. Multe dintre aceste critici aspre se aplicau și unor doctrine ale împăcării, precum cea a lui Hugo Grotius, care propusese revizuiți fundamentale ale teoriei satisfacției; pentru că limbajul biblic subiacent oricărei teorii a împăcării este, în orice caz, o „metaforă”, nu o descriere literală. Denumirea de „Mijlocitor” însemna „un mesager și un intermediar (*internuntius*) și un interpret”, nu cineva „care realizează pacea dintre Dumnezeu și oameni”.

De vreme ce, conform tradiției ortodoxe, Hristos a fost ce a fost pentru a face ce a făcut, o revizuire a doctrinei anselmiene despre lucrarea Sa ar cere o revizuire corespunzătoare a doctrinei niceo-calcondoniene despre persoana Sa. Dacă lucrarea lui Hristos consta numai în manifestarea milei divine, nu în a face această milă posibilă prin împăcarea ei cu dreptatea divină, atunci, după cum îi sugerase Bernard lui Abelard, Hristos nu mai avea nevoie să fie „Fiul al lui Dumnezeu”, în sensul în care dogma ortodoxă utilizase acest titlu. Căci a fi „numit Fiul Celui Preaînalt”, după cum profețise îngerul de la Bunavestire că va fi Iisus, sau a fi „numiți fii ai lui Dumnezeu”, după cum a promis Iisus că vor fi „făcătorii de pace”, nu avea legătură cu „substanța” sau „esența”, după părerea lui Socinus, ci era doar o simplă „numire”. Interpretarea acestor denumiri ca substanță sau esență avusese ca rezultat „acea monstrozitate a celor trei realități”, acea „treime imaginară, trei ființe într-o singură natură”, care nu era de fapt trinitarism, ci triteism. Un Dumnezeu și trei persoane era, inevitabil, o „contradicție”, pe care, „probabil, chiar și îngerii” ar înțelege-o cu greu. Termeni nebiblici precum *homouosios*, pe care, în ciuda îndoielilor continue legate de „formule îndepărtate de uzul Scripturii”, Calvin și colegii săi continuaseră să-i folosească, erau „doar o născocire omenească, nefiind în duhul Scrierii Sfinte... și cu desăvîrșire respingătoare pentru rațiunea sănătoasă”. Servetus a atras atenția că nu se putea „găsi nici un singur cuvînt

Serv. Trin. err. 1.44
(1721:32r)

Soc. Resp. Dav. 1; 9.4 (BFP
2:718; 728)

Soc. Prol. Ev. Joh. pr. (BFP
1:77)

Vezi vol. 1, p. 191

Soc. Cat. fr. (BFP
1:686-688)

Crll. Op. exeg. Phill. 2:6
(BFP 3:506)

Vezi vol. 1, p. 267
Serv. Trin. err. 1.25
(1721:18v-19r); Serv. Trin.
1 (Christ Rest 19-22)
Soc. Resp. Dav. 14.1 (BFP
2:735); Soc. Cat. (BFP
1:653-654)
Soc. Resp. Dav. 8.3 (BFP
2:726); Soc. Prol. Ev. Joh.
(BFP 1:80)
1Cor. 15.24
Crll. Op. exeg. 1Cor. 15:24
(BFP 2:331-335)
Mel. Enarr. symb. Nic. (CR
23:217)
Soc. Prol. Ev. Joh. (RFP
1:75-85)

Serv. Trin. err. 1.29
(1721:20v-21r)
Serv. Ep. Calv. 1 (Christ
Rest 578)

Soc. Cat. (BFP 1:662); Cat.
Rac. 4.1 (1680:28-29)

Soc. Prol. Ev. Joh. (BFP
1:78)
Gr. Paw. Roz. ter. (BPP
B-2:35)
Vezi vol. 1, pp. 196-198
Serv. Trin. 2 (Christ Rest 65;
88-89)
Soc. Var. loc. (BFP 1:142);
Soc. Cat. fr. (BFP
1:686-688)

Vezi vol. 1, pp. 199-202

în Biblie” despre noțiuni ca Treime, persoană și *homoousios*. Socinus i s-a alăturat pentru a denunța metoda teologică ce avea nevoie să recurgă „la formule de exprimare complet necunoscute scriitorilor sfinți”, deși pînă la urmă a fost nevoit să denunțe literalismul coreligionarilor săi care refuzau să treacă dincolo de nivelul verbal al Bibliei.

Polemica ce considera trinitarismul ortodox ca nescritural a pornit de la premisa că, dacă dogmele ar fi corecte, „Scrierea Sfîntă le-ar fi învățat cu siguranță undeva într-o manieră clară, evidentă și fără complicații verbale și ambiguități”. Fundamentul biblic al dogmelor fusese oferit în Biserica veche de citeva seturi de pasaje din Vechiul, dar și din Noul Testament: pasaje de adopție, de identitate, de distincție și de derivație. De aceea, în procesul de respingere a dogmei trinitare, unitarianismul a trebuit să procedeze la o revizuire exegetică serioasă a acestor pasaje și a celor cu care au legătură.

Datorită afirmației că omului Iisus i s-au „dat” un nume special și un statut special, Filipeni 2,5-11 putea fi citit ca un pasaj de adopție; nu se referea la un statut pe care Iisus l-ar fi avut prin „natură”, ci la o „putere” care îi fusese „dată și cu care fusese investit”. El a rămas „subordonat” lui Dumnezeu-Tatăl, dar a primit de la Tatăl „o egalitate de putere” cu El. Pe aceasta El o „va preda”, oricum, în cele din urmă, Tatălui. Între pasajele de identitate, „presărate”, potrivit teologilor ortodocși, „peste tot în Scripturile profetice și apostolice”, prologul Evangheliei după Ioan ocupă un loc unic și, din acest motiv, Socinus a dedicat un tratat special acestei unice pagini. Servetus a fost de acord că versetul de început al prologului este „singura excepție” de la regula sa potrivit căreia „toate Scripturile, de la prima la ultima, vorbesc despre însuși omul Hristos”, nu despre vreo ființă preexistentă, dar identifica „Logosul” din prolog cu omul Iisus. Socinus a păstrat această identificare a Logosului cu „însuși omul Hristos Iisus”, argumentînd că titlul „Cuvîntul” nu se referea la natura Sa ontologică, ci la slujirea Sa, ca unul care a „răspîndit cuvîntul evanghelic al Tatălui Său”. Pasaje veterotestamentare de distincție, precum Facerea 19,24 și Psalmul 111 nu dovedeau o „egalitate metafizică între aceste realități netrupești”, în timp ce „Să facem”, din Facerea 1,26, reflecta doar o uzanță comună tuturor limbilor, prin care cineva vorbea cu sine însuși la plural și la modul conjunctiv. Ca termen de derivație pentru Hristos, „Duh” a cedat încă din vremea Bisericii primare în fața

Mt. 28,19-20
 Vezi vol. 1, pp. 225-231
 Soc. Cat. fr. (BFP 1:684)

Serv. Trin. 5 (*Christ Rest*
 187); Soc. Cat. (BFP 1:652)

Gr. Paw. Praw. smr. (BPP
 B-3:80)
 Cat. Rac. 6.6 (1680:134)

Cat. Rac. 4.1 (1680:26)

Serv. Trin. 1 (*Christ Rest* 22)

Vezi vol. 2, pp. 226-242

Soc. Cat. (BFP 1:652)

Soc. Cat. fr. (BFP 1:682)

Serv. Ep. Calv. 6; 7 (*Christ*
Rest 588, 594)

Serv. Trin. 3 (*Christ Rest*
 107)

In. 10,30 (Vulg.)
 Aug. Trin. 4.9.12 (CCSL
 50:177-178); Aug. Ev. Joh.
 71.2 (CCSL 36:506)

Serv. Trin. err. 1.33
 (1721:23r)

Serv. Ep. Calv. 1 (*Christ*
Rest 579)

autorității atotputernice a formulei baptismale, devenind aproape exclusiv titlul celei de-a treia persoane a Treimii. Dar acum, cînd nu mai era „loc pentru pentru întrebarea dacă există mai multe persoane în Dumnezeu”, termenul nu se putea referi la „o a treia realitate metafizică”, ci trebuia aplicat esenței divine înseși, în legătura ei cu spiritul uman și în „puterea și eficiența” sa.

Întreaga metodă trinitară de exegeză era „în contradicție cu Scriptura”; era „o invenție a lui Satan”, care, falsificînd „pasajele Scripturii ce vorbesc despre egalitatea cu Dumnezeu, dar sînt de fapt foarte îndepărtate de conflictele epocii noastre”, a „înstrăinat mințile oamenilor de la cunoașterea adevăratului Hristos și ne-a oferit un Dumnezeu împărțit în trei”. Pasajul fundamental între toate cele care se refereau la întreaga chestiune a Treimii era, desigur, *Shema* din Deuteronom 6,4: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn”. Doctrina pasajului, potrivit căreia esența lui Dumnezeu este numeric una, implica în mod necesar ideea că putea fi, la fel, „numeric numai o persoană în Dumnezeu și sub nici o formă mai multe”, căci numai pe baza acestui pasaj puteau avea vreo putere prima poruncă și restul Decalogului. Dumnezeu este unul și neschimbabil: nici o dogmă trinitară despre „înrupare” sau „purcedere” nu putea schimba asta și nimic din cărțile Noului Testament nu putea fi interpretat în așa fel încît să contrazică acest monoteism absolut. Cînd Augustin a considerat folosirea neutrului din cuvintele lui Hristos, „Eu și Tatăl Meu unul¹ (*unum*) sîntem” ca dovadă a unicității naturii și a pluralității persoanelor, Servatus a răspuns că „«unul» la neutru nu se referă la unicitate, ci la unitatea minții... A considera «unul» (*unum*) din Scriptură ca «o natură» e ceva mai mult metafizic decît creștin; este, într-adevăr, străin Scripturilor”. Acestea erau complicațiile și subtilitățile excesive ale exegezei tradiționale. În schimb, „dacă iei ca punct de plecare faptul că Hristos este Cel spre care tind toate pasajele Scripturii, atunci totul e ușor”.

Pînă la urmă, cel puțin unele dintre pasajele Scripturii s-au dovedit a fi mult mai dificile. În conflictele dintr-o teologii luterani și cei reformați pe tema ubicuității naturii

1. În versiunea Bibliei sinodale, după care cităm în această lucrare pasajele biblice, avem „una sîntem”. Am folosit aici „unul” pentru a fi mai aproape de ideea de neutru despre care se vorbește în text (n. trad.).

In. 3,13 (Vulg.)

Oec. Ev. Joh. 15 (1533:60r)

Serv. Trin. err. 2.1-2
(1721:44v-46r); Serv. Trin.
2 (Christ Rest 72-73)

Serv. Var. loc. (BFP 1:146);
Serv. Cat. (BFP 1:674)

Eras. Adnot. In. 3: 313 (LB
6:352)

Serv. Cat. (BFP 1:675)

Fil. 2,10-11

Vezi vol. 1, p. 346

Vezi vol. 1, pp. 251-254

Calv. Inst. (1559) 1.13.24
(Barth-Niesel 3:143-144)

Soc. Cat. (BFP 1:699)

umane și a trupului lui Hristos, versetul în care Hristos i-a spus lui Nicodim: „Nimeni nu s-a urcat la cer, ci Cel care s-a pogorît din cer, Fiul omului, care este în cer” a fost greu de interpretat; căci părea că spune că omenitatea lui Hristos este în ceruri, fiind în același timp și pe pământ, în prezența lui Nicodim, și putea fi chiar interpretat ca spunînd că omenitatea lui Hristos „a pogorît din cer” împreună cu dumnezeirea Sa, fiind într-un fel ea însăși preexistentă. Deși accepta varianta textuală „care este în cer” ca fiind adevărată, așa cum o făcuse și Servetus, Socinus a insistat că trebuie să fie o „figură de stil”. Dar, „chiar dacă vrem să considerăm că spusele lui Hristos... din acest pasaj nu sînt o figură de stil, ele trebuie înțelese nu «care este în cer», ci «care a fost în cer»”, adică așa cum trebuia tradus, după spusele lui Erasmus și ale altora, participiul prezent în acest caz. Socinus a înlocuit dogma trinitară a Logosului preexistent cu o teorie pe care, trebuia să recunoască, nici una dintre Evangheliile nu o menționa: „Hristos, după ce S-a născut ca om, dar înainte de a începe să-Și îndeplinească misiunea pe care i-a dat-o Dumnezeu, Tatăl Său, a fost în cer, după planul și lucrarea lui Dumnezeu, și a stat acolo o bucată de vreme, pentru a auzi de la Dumnezeu Însuși” tot ceea ce, la rîndul Lui, avea să le dezvăluie ucenicilor.

Cu mult mai problematic, tot în cadrul comunității unitariene, era textul clasic de la Filipeni 2, în special versetele culminante care păreau să afirme că lui Hristos trebuie să I se aducă închinare: „ca în numele lui Hristos tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pămîntești și al celor dedesubt și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl”. Utilizînd principiul că regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinței, împreună cu principiul autorității biblice, Biserica primară a afirmat, pe baza cultului lui Hristos prezentat în acest pasaj și în altele, că Hristos este unul în ființă cu Tatăl și, prin urmare, merită o astfel de închinare. Prin negarea acestui statut, susțineau opoziții lor, unitarienii ar trebui, ca să fie consecvenți, să înceteze și practica închinării la Hristos. Socinus a avertizat față de „pericolul idolatriei între credincioșii lui Hristos”, defîinîndu-l ca „tratarea lui Hristos cu o cinste mai mare decît se cuvine, adică o cinste care se cuvine clar divinității, și cerîndu-I ceea ce se poate și trebuie să I se ceară numai lui Dumnezeu”.

Ca urmare a unor astfel de avertismente, unii dintre adepții lui Socinus, al căror reprezentant era Francis Dávid, au considerat formula lui Hristos de la începutul Rugăciunii Domnești: „Rugați-vă apoi astfel: «Tatăl nostru care ești în ceruri»” un principiu exclusivist, care cerea ca „nimănuui în afară de Dumnezeu-Tatăl să nu i se aducă închinare”. Pentru că numai Tatăl era Dumnezeu adevărat și, în mărturia Sa publică de la Schimbarea la față a lui Hristos, a cerut „ca Hristos să fie ascultat, și nu să I se aducă închinare”. O metodă sănătoasă de exegeză biblică va confirma această poziție. Chiar și când Ștefan, primul martir, se ruga pe când murea: „Doamne Iisuse, primește duhul meu”, într-o asemănare evidentă cu cuvintele lui Iisus de la moartea Sa: „Părinte, în mîinile Tale încredințez duhul Meu”, asemănarea nu trebuia înțeleasă în sensul că atât Tatăl, cit și Fiul erau subiecți egali ai cultului; căci rugăciunea lui Ștefan era, în fapte, deși nu și în cuvinte, „adresată lui Dumnezeu-Tatăl, nu lui Hristos”. Continuarea cultului lui Hristos ar fi, prin urmare, o recădere liturgică într-o dogmă trinitară care fusese discreditată din punct de vedere exegetic.

Socinus a răspuns că Dávid și colegii săi erau cei ce recădeau în „extrem de grava greșeală” a vechii logici trinitariene a susținerii că închinarea la Hristos implică în mod necesar doctrina niceeană a lui *homoousios*. Formula introductivă a Rugăciunii Domnești nu avea scopul de a preciza cui trebuie să i se aducă închinare, ci cum trebuie să I se aducă închinare Tatălui; de fapt, învăța că, „atunci când I se aduce închinare Fiului, I se aduce Tatălui, în baza subordonării lui Hristos față de Dumnezeu-Tatăl”. O exegeză cinstită nu ar putea evita confruntarea cu pasajele care par să demonstreze contrariul. Problema nu era dacă e necesar, în conformitate cu Scriptura, să I se aducă închinare lui Hristos, ci dacă aceasta era permisă și dacă erau în Scriptură pasaje clare care să vorbească despre o astfel de închinare. Capitolul al doilea din Epistola către Filipeni era în multe sensuri „cel mai potrivit” pasaj de acest fel, de vreme ce specifica faptul că „închinarea adusă lui Hristos” are loc „spre slava lui Dumnezeu-Tatăl”. Cuvintele îngerului din Apocalipsă, „Lui Dumnezeu închină-te”, înseamnă, conform unei variante consemnate de Ciprian, „Închină-te lui Iisus Domnul”. Chiar și cuvintele lui Dumnezeu din Isaia, „Slava Mea nu o dau nimănuui”, puteau fi interpretate, după cum arătase deja Iustin Martirul, în sensul că Dumnezeu nu a dat slava Lui nimănuui în afară

Dav. Def. 17.1 (BFP 2:740)

Mat. 6,9

Dav. Def. 15.2 (BFP 2:736)

Mt. 17,5

Dav. Def. 2.4 (BFP 2:718)

FA 7,59

Gr. Paw. Praw. smr. (BPP B-3:76)

Lc. 23,46

Dav. Def. 2.2 (BFP 2:718)

Dav. Def. 12.4; 15.6; 16.9
(BFP 2:734; 737; 739)

Soc. Resp. Dav. 18.9 (BFP 2:745)

Soc. Resp. Dav. 17.1 (BFP 2:740)

Soc. Conc. Chr. (BFP 1:61)

Soc. Cal. fr. (BFP 1:686-688)

Soc. Resp. Dav. 191.; 23.3;
27.4. (BFP 2:745; 755; 763)

Soc. Resp. Dav. 4.1 (BFP 2:721-722)

Soc. Resp. Dav. 19.6 (BFP 2:747); Soc. Prol. Ev. Joh.
(BFP 1:80)

Fil. 2,11

Apoc. 19,10; 22,9

Cipr. Bon. pat. 24 (CSEL 3:415)

Soc. Cal. fr. (BFP 1:681)

Is. 42,8

Iust. Dial. 65 (Goodspeed 172-173)

Soc. Resp. Dav. 21.10 (BFP 2:752)
In. 5,27

Soc. Var. loc. (BFP 1:147)

Soc. Resp. Dav. 21.1 (BFP 2:749)

Soc. Resp. Dav. 12.2 (BFP 2:733)

Gr. Paw. Praw. smr. (BPP B-3:73)

Soc. Pro. Ev. Joh. (BFP 1:78)

Soc. Auct. Scrip. 1 (BFP 1:265)

Cat. Rac. 1.2 (1680:6-8)

Cat. Rac. 1.1 (1680:2-3);

Soc. Auct. Scrip. 3 (BFP 1:275-276)

Soc. Auct. Scrip. 1.2 (BFP 1:268-269)

Williams (1962) 751

Dant. Par. 24

Soc. Auct. Scrip. 6 (BFP 1:280)

Soc. Cat. (BFP 1:653)

Faple 4,12

Soc. Cat. fr. (BFP 1:679-680)

de Iisus. Întrucît lui Iisus Îi fusese „dată” autoritatea de către Tatăl însemna „în mod necesar” că „Fiul lui Dumnezeu, care este Hristos, nu e veșnic”, dar că, în același timp, „trebuie să I se aducă închinare”. În concluzie, închinarea adusă lui Hristos nu diminuează slava lui Dumnezeu-Tatăl; dimpotrivă, „este posibil să I se aducă închinare lui Hristos fără alt motiv decît acela că e obligatoriu a I se aduce închinare Tatălui”.

În intenția teologică, precum și în metoda exegetică, respingerea dogmei trinitare a continuat să presupună unicitatea autorității revelației biblice și necesitatea absolută a lui Iisus Hristos. Era imposibil pentru cei care au acceptat creștinismul, acum purificat de metafizica străină ce îi fusese impusă prin concepția trinitară, să manifeste vreun dubiu în privința autorității Scripturii, Vechiul și Noul Testament, sau în privința „suficienței” acesteia. Existau dovezi raționale numeroase în favoarea acestei autorități, pe lângă mărturiile Părinților Bisericii primare, strînse de Eusebiu. Dovezi ulterioare au venit de la un „mare teolog laic” precum Dante, căruia Socinus i-a dedicat un întreg capitol din cartea sa *Autoritatea Sfintei Scripturi*. Autoritatea Scripturii era esențială, pentru că fără o cunoaștere a lui Hristos „ne este imposibil să cunoaștem ori să respectăm voia lui Dumnezeu, care ne-a fost descoperită nouă prin același Hristos”. Desigur, era imposibil să tragă cu ochiul la „secretele ascunse ale lui Dumnezeu” Însuși ori să înțeleagă voia Sa tainică „și pentru cei care nu-L cunosc pe Hristos”; dar, „orice va fi pregătit Dumnezeu pentru aceștia”, rămîne adevărat faptul că „nu există un alt nume sub cer dat dintre oameni prin care noi trebuie să fim mîntuiți”. Ca și alte provocări la adresa continuității, chiar și respingerea dogmei trinitare avea să apară însă complet diferit în perioada modernă, cînd nu mai este posibilă considerarea acestor premise ca fiind de la sine înțelese.

Dogmatici confesionale într-o creștinătate divizată

Pe temelia – sau pe ruinele – Reformei din secolul al XVI-lea și a definițiilor sale doctrinale, Bisericile separate ale creștinătății apusene și-au construit, începînd din secolul al XVI-lea, dar în special în secolul următor, cele cîteva sisteme de dogmatică confesională, fiecare dintre ele [fiind] un simulacru al acelei tradiții, „una, sfîntă, catolică și apostolică”, față de care, într-un fel sau altul, au rămas în continuare credincioase. Ca o consecință a ceea ce s-a întîmplat cu toate Bisericile „confesionale” – romano-catolică, luterană și reformată (inclusiv anglicană) – în secolul scurs între *Cele nouăzeci și cinci de teze* din 1517 și *Canoanele* Sinodului de la Dort, din 1618-1619, tradiția universală a ortodoxiei era din ce în ce mai mult filtrată prin tradițiile particulare reprezentate de formulările doctrinare ce rezultaseră din controversele Reformei și identificată cu acestea. Astfel, ca răspuns la acuzația că Luther este „papa protestanților” și la provocarea „Să arate protestanții cum, cînd și de către cine a fost el chemat la o așa formidabilă și binecuvîntată menire!”, la dogmatica luterană a fost adăugat un nou capitol, intitulat „Chemarea lui Luther”, care căuta să afirme autoritatea acestuia, demonstrînd că Reforma sa nu a fost o chestiune privată, ci apăruse ca urmare a intervenției providenței divine. În același timp, a demonstrat, împotriva teologilor romano-catolici, că chemarea lui Luther era „legitimă” chiar și după standardele lor (după cum ei înșiși recunoscuseră prin faptul că nu au ridicat problema decît mult după „începutul Reformei și a controverselor acesteia”); iar împotriva protestanților liberali a demonstrat că „Luther vorbește peste tot de o chemare obișnuită și indirectă, neavînd niciodată pretenția unor revelații directe sau a unei chemări directe”.

Acest capitol final, ca și primul, de altfel, descrie o situație de pluralism doctrinal. Există totuși o mare diferență. Efectul pluralismului doctrinal al secolelor al XIV-lea și al XV-lea s-a materializat în doctrina Bisericii din secolul al XVI-lea, definită de cele cîteva grupări confesionale,

Stapl. Ret. 4 (ERL
308-II: 114r)

Stapl. Fort. 2.1 (ERL
163: 91v-92r)

Bald. Art. Smal. 1.23
(1605: B1r)

Ghr. Loc. 23.8 (Cotta
12-II: 125-136)

Tit. Eccl. 11 (1653: C2v-C3r)

Quen. Theol. 4.12.2.3
(1715-II: 1515)

Ghr. Loc. 23.8 (Cotta
12-II: 130)

fiind deci necesară tratarea detaliată a acestei doctrine pentru a putea înțelege ceea ce a rezultat. Pluralismul doctrinal al secolului al XVII-lea, în schimb, a avut nevoie de doctrina Bisericii din secolul anterior. În afară de *Mărturisirea de credință de la Westminster*, definițiile ulterioare ale doctrinei Bisericii, din care a rezultat acest pluralism doctrinal în perioada tratată de volumul de față, au avut doar o importanță cvasiconfesională (cum a fost cazul *Consensului repetat* luteran, din 1655) sau cel mult o importanță „confesională” secundară ori terțiară (cum a fost cazul *Consensului elvețian* calvin, din 1675, și al constituției papale *Cum occasione*, din 1653) – în comparație cu *Cartea concordiei*, *Canoanele sinodului de la Dort* și *Decretele și canoanele Conciliului de la Trident*. Alte dezvoltări, cum ar fi dogmele mariane promulgate în 1854 și 1950 și măsurile luate la Conciliile I și II Vatican, vor fi subiectul celui de-al cincilea și ultimului volum al acestei lucrări, în care vom dezbate și criza ortodoxiei, începînd cu pietismul, puritanismul și jansenismul. Pentru fiecare dintre doctrinele discutate în acest capitol final a existat către sau chiar la sfîrșitul secolului al XVII-lea un eveniment decisiv sau un teolog ori o carte care a prevestit această criză.

Bisericele erau toate în situația de a trebui să ajungă la un acord dogmatic cu comunitățile Reformei, chiar dacă vor fi refuzat să facă împreună acest lucru. Doctrine ce au luat forma pe care o aveau ca răspuns la un atac precis, acum, cînd ocazia ce le-a generat fusese uitată aproape complet, păreau că există dintotdeauna. De exemplu, limbajul mediator al Articolului al X-lea din *Confesiunea de la Augsburg*, pe tema prezenței trupului și sîngelui lui Hristos „sub forma pîinii și a vinului” în Euharistie fusese acceptabil pentru autorii romano-catolici ai *Respingerii Confesiunii de la Augsburg*, iar după revizuirii și interpretări ale autorului său devenise acceptabil și pentru Calvin. Însă dogmaticienii luterani ai secolului al XVII-lea au fost obligați să explice, pe de o parte, de ce acest limbaj, indiferent de cum suna, nu învață doctrina transsubstanțierii și, pe de altă parte, de ce nici Calvin, nici adepții lui nu puteau să și-l atribuie. Contemporanii lor romano-catolici au fost obligați să arate că limbajul *Respingerii* nu însemna o aprobare a doctrinei euharistice luterane, așa cum arăta ea acum. Sarcina de a înțelege și a elabora doctrinele stabilite de comunitățile Reformei însemna, de cele mai multe ori, pentru toate Bisericile confessionale, în

Wolf. *Eut. Luth.* 5.14
(1680: K1r)

Conf. Aug. 10.1 (*Bek.* 64)
Confut. Conf. Aug. 10
(*CCath* 33:100-101)

Vezi *supra*, pp. 224-225

Hutt. *Conc.* 56
(1690: 1418-1420)
Mentz. Thes. theol. 1.25
(1612-I: B1r)

Bell. *Lib. Conc.* 2.36 (*Fèvre*
7:129)

primul rînd, că acele doctrinele deveneau mai complexe pe parcurs. Conciliul de la Trident fusese capabil să elimine problema certitudinii [mîntuirii], considerîndu-o în linii mari o aberație protestantă; dar în secolul al XVII-lea gînditorii romano-catolici au trebuit să dezbată problema dincolo de formulările destul de simpliste de la Trident, oferind diferite răspunsuri noi la ea, incluzîndu-l între acestea pe cel al lui Blaise Pascal, a cărui „căutare a adevărului a atins o desăvîrșitoare nedesăvîrșire în credință”.

Nici una dintre doctrinele discutate în acest capitol nu aparține doar confesiunii cu care este identificată aici: nici un creștin „autentic” nu putea nega că scriitorii biblici erau „scribii Duhului Sfînt”; orice teolog învăța că întruparea Logosului în omenitatea lui Hristos este, împreună cu Treimea, una dintre cele două „taine principale ale credinței”; chiar și opozanții „teologiei legămîntului” trebuie să fi avut o doctrină a legămîntului; iar doctrina darurilor harului și a distingerei lor de darurile naturale era un bun comun al întregii creștinătăți apusene. Totuși, mare parte a istoriei viitoare a fiecăreia dintre aceste doctrine a fost determinată de identificarea ei inițială cu o denotație anume. În ciuda diferențelor teologice dintre ele, romano-catolicismul și protestantismul „magisterial” erau de acord cel puțin formal, spre deosebire de radicali, asupra faptului că semnul doctrinei autentice era continuitatea ei cu revelația divină (fie conținută numai în Scriptură, fie disponibilă și în Biserică, ca a doua sursă), și, prin urmare, asupra neschimbabilității sale. Atît Jacques Bénigne Bossuet, din tabăra romano-catolică, în cartea sa *Istoria schimbărilor din Bisericile protestante*, publicată la sfîrșitul acestei perioade, în 1688, cît și teologul luteran Johann Gerhard, din tabăra protestantă, în *Confesiunea catolică*, apărută cu cincizeci de ani mai devreme, au revendicat continuitatea și neschimbabilitatea doctrinei proprii Biserici, acuzînd cealaltă tabără de deviații și inconsecvență.

În principiu, nimeni nu ar admite deci existența unei „dezvoltări a doctrinei”. Unele dintre cele mai profunde schimbări doctrinale de-a lungul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea s-au petrecut în cadrul Bisericilor reformate. Criticii romano-catolici ai luteranismului au putut evidenția lipsa unei baze internaționale a acestuia, caracterizînd uneori întreaga „erezie” protestantă ca una acceptată numai „într-un colț obscur”, undeva, și nu peste tot în Biserica ecumenică. În replică, teologii reformați aveau dreptul să scoată în evidență caracterul internațional și

Vezi *supra*, pp. 319-320

Hazellon (1974) 203

Grh. *Interp.* 25 (1663:9-10)
Bell. *Dich. dot. cris.* 2 (Fèvre
12:284)

Quen. *Theol.* 4.7.1.7
(1715-II:1300-1301); *infra*,
pp. 393-394

Keck. *Syst.* 1.8 (1615:134)

Grh. *Conf. cath.* 2.5.4
(1662-II:864-865)

Boss. *Hist. var.* pr. 2-3
(Lachat 14:1-2); Grh. *Conf.*
cath. 2.5.4
(1662-II:879-891)

Bell. *Lib. Conc.* 2.1 (Fèvre
7:109)

Bai. *Eccl.* 2 (Gerberon 461);
Stapl. *Fort.* 1.5 (ERL
163:27r)

Keck, *Syst.* 3.6 (1615:306)
 Amén, *Coron.* 1.9; 5.12
 (1632:61-66; 493-502); vezi
supra, p. 270

pluralist al comunității lor. Deși era citată ca autoritate în diverse doctrine, *Confesiunea belgiană*, de exemplu, nu era o normă confesională cuprinzătoare pentru toate Bisericele reformate care să corespundă *Confesiunii de la Augsburg* a luteranilor, sau *Canoanelor și decretelor Conciliului de la Trident* ale romano-catolicilor; circumstanțele, de asemenea, ofereau un context teologic care încuraja astfel de dezvoltări. Rezultatul a fost proliferarea confesiunilor, crezurilor, platformelor și a altor afirmări ale credinței aparținând Bisericii Angliei și în special mlădițelor ei „puritane”, de-a lungul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, de care ne vom preocupa în ultimul volum. Căci s-a dovedit a fi adevărat, în acest caz mai mult decât în oricare altul, că „principiul medieval al uniformității nu poate fi pus de acord cu tendința înveterată a Reformei de a produce constant varietate” și dezvoltare doctrinală, alături de insistența continuă pe o doctrină uniformă și ortodoxă.

P. Miller (1959) 51-52

Introducere la studiul dogmelor

Secolul al XVII-lea reprezintă perioada din istoria doctrinei creștine în care introducerea în studiul dogmelor a ajuns să dobândească o poziție dominantă. Fără îndoială, atenția crescândă a filozofiei contemporane acordată chestiunilor epistemologice a contribuit la această preocupare, dar existau forțe interioare izvorînd din situația teologică ce au făcut necesară redeschiderea problemei referitoare la „Dumnezeu și modalitățile de cunoaștere”. Una dintre cele mai proeminente modalități era polemica. De exemplu, cea mai importantă lucrare a celui mai important teolog al Contrareformei, Robert Bellarmino, se intitula *Dispute pe marginea controverselor pe tema credinței creștine împotriva ereticilor acestor vremuri*, publicată în patru volume, chiar înainte de începutul secolului al XVII-lea. În mod similar, dogmatica serioasă și influentă a teologului luteran Johann Andreas Quenstedt avea titlul *Teologie didactico-polemică* și multe dintre titlurile de capitol erau determinate de conflictul cu alte sisteme dogmatice. Pînă și mai moderatul Johann Gerhard, respectat pentru „blîndețea” limbajului său, care se plîngea de situația „nedreaptă” în care „cei ce vor celebra într-o zi împreună victoria în ceruri nu se înțeleg aici, pe pămînt”, l-a putut ataca pe Calvin pentru presupusele sale afinități cu arianismul,

Daniélou (1957)
 Mol. *Sum. haer. maj.*
 (Stegmüller 394-438)

Four. *Grh.* (1638:27)

Grh. *Med. Sacr* 36
 (1633:165)

Grh. *Disp.* 2.12
(1665:558-660)
Grh. *Interp.* 172 (1663:80)

Grh. *Disp.* 2.12 (1655:581);
Bald. *Anath.* 5.106
(1700:G2r)

Trtn. *Inst.* 7
(1688-I:594-625)
Vezi vol. 3, pp. 314-319

Keck. *Syst.* 1.7 (1615:129);
Polan. *Syntag.* 5.13
(1617:285-286)
Bucan. *Inst.* 36 (1605:420);
Brn. *Doct. foed.* 2.4.9
(1688:149); Heid. *Corp. theol.* 5.21 (1700-I:155)
Deutsch. *Ang.* 3.38
(1659:C3v)

Martn. *Sum. op.* 6
(1612:95); Polan. *Syntag.*
7.22 (1617:549)
Dan. *Haer.* (1580:1); Aret.
Act. 15 (1590:71r)
Calv. *Inst.* (1559) 4.9.5
(Barth-Niesel 5:154); Bald.
Anath. 2.27 (1700:B3r)

Dan. *Haer.* (1580:1)

Dan. *Haer.* (1580:76-77)

Bell. *Scrip. eccl.* 2 (Fèvre
12:450)
Heid. *Corp. theol.* 1.59-60
(1700-I:18); Grh. *Conf. cath.* 1.2.15
(1662-I:612-624)

Aret. *Loc.* 77 (1617:438)

Platt (1982) 139

Alst. *Theol. schol.* (1618)

nestorianismul și chiar islamismul. Chiar dacă i-a citat pe Calvin și pe Beza în mod aprobator în privința autorității Scripturii, Gerhard a respins sugestia că luteranismul și calvinismul împărtășesc aceleași credințe fundamentale și că se deosebesc doar în aplicarea acestor credințe la problemele aflate în dispută.

Într-adevăr, exista un efort constant de a găsi mereu noi motive de dispută. De exemplu, doctrina reformată despre îngeri (care a avut tendința, la fel ca și doctrina luterană, de a relua ideile medievale, deși cu mai puține detalii) a fost criticată în primul rînd din cauza felului cum interpreta doctrina căderii îngerilor răi în lumina ideilor calvine despre predestinație și pedeapsă veșnică. Teologii calvini au ajuns la un acord cu oponenții lor romano-catolici și luterani asupra definiției generale a ereticului și asupra necesității polemicii (inclusiv asupra necesității de a o lăsa pe seama teologilor experți). „Nu e de ajuns”, insista Lambert Daneau, „să vorbești despre doctrinele adevărate și să le mărturisești, dacă nu le și combați pe cele false”. Nu au căzut întotdeauna de acord, desigur, asupra identificării „doctrinelor false”. În mod particular, lui Daneau i-au produs îngrijorare posibilele implicații ale doctrinei luterane a prezenței reale.

Deși poziția polemică i-a obligat pe toți teologii secolului al XVII-lea să scoată în evidență diferențele existente între ei, aveau multe în comun, atît din punct de vedere teologic, cît și filozofic. Era de așteptat ca un teolog romano-catolic să elogieze lucrările lui Toma de Aquino ca fiind „mai strălucitoare decît soarele”; dar în mijlocul tuturor fricțiunilor lor legate de „știința artificială sau, mai precis, amestecătura dintre teologie și filozofie pe care o bagă pe gît sub numele de «teologie scolastică»”, teologii protestanți erau uneori obligați să-i laude pe scolastici. Toți au folosit o metodă de prezentare a creștinismului care era în primul rînd „scolastică” (sau, poate, „neoscolastică”), astfel încît e corect să evidențiezi „o anumită asemănare pe care o astfel de poziție [scolastică protestantă] o împărtășea cu cea a lui de Aquino”. De fapt, dogmaticianul reformat german Johann Heinrich Alsted a mers pînă acolo încît și-a numit una dintre lucrările sale principale, publicată în 1618, *Teologie scolastică*. Însă, chiar și cînd nu menționau în titlu, *Sistemul* sau *Locurile* sau *Instituțiile* teologului din secolul al XVII-lea, ca și *Summa* gînditorului din secolul al XIII-lea, era în primul rînd un efort de a sistematiza corpusul de doctrină primit și abia în al doilea rînd

(cel mult) de a formula o doctrină „nouă”. Astfel, la începutul secolului al XVII-lea, toate Bisericele confesionale mari aleseseră „reafirmarea” ca metodă de conservare a formei lor particulare de Reformă.

Această tendință de a accepta efectul Reformei ca permanent crea tensiune în raport cu obligația continuă de a afirma unitatea Bisericii și de a acționa în direcția reunirii acesteia. Cea mai notabilă abordare a problemei unității a fost determinată de propunerea lui Georg Calixtus, pe care confesionaliștii riguroși l-au denunțat ca „autorul tuturor necazurilor din Bisericele protestante”. Întrucât toate cele trei confesiuni (excluzându-i pe radicali) au revenit la continuitatea cu Părinții și cu conciliile Bisericii vechi, Calixtus a insistat că romano-catolicismul „nu mai” avea o pretenție validă la „un monopol al adevărului apostolic”. Făcînd deosebire între doctrinele care erau „necesare mîntuirii” și cele ce nu erau, ca și între conținutul acelor doctrine și limbajul în care fuseseră afirmate, el a încercat să formuleze un „consens al primelor cinci secole” care să servească drept bază dogmatică pentru o reconciliere a Bisericilor. Teologii, ca și crezurile importante din acele secole, fuseseră în mod explicit biblici în învățăturile lor, așa încît o reafirmare a loialității față de ei avea să depășească toate controversele Reformei pe tema Scripturii și a tradiției. Dogmele privind Treimea și persoana lui Hristos, afirmate de toți pe baza Crezului apostolilor, urmau să fie în centrul consensului, iar o sinteză augustiniană în care puteau să-și găsească locul învățăturile reformatoarelor protestanți majori și ale Conciliului de la Trident aveau să reducă aceste controverse la un *status quo ante*. Propunerea lui Calixtus a constituit în mare parte agenda acelui nefericit „colocviu al carității” (*colloquium charitativum*), ținut în 1645, la Thorn (Torún), în Polonia, la care au participat catolici, calvini și luterani.

Colocviul de la Thorn a fost un eșec, atît din cauza politicii ecleziastice, cît și a celei seculare. Din punct de vedere doctrinal, a dat greș din cauza problemei autorității, care încă din secolul al XVI-lea fusese de multe ori primordială în interpretarea doctrinei creștine. Problema a devenit mai pronunțată acum, întrucît „cei mai mulți adepți ai controversei din Contrareformă... au interpretat greșit «noua sinteză», conceptul despre două surse ale credinței, din decretul tridentin” referitor la Scriptură și tradiție. După cum s-a exprimat Stapleton, citînd decretul de la Conciliul de la Trident, apostolii ne lăsaseră

Wolf. *Eut. Luth.* 2.17
(1680: D4r)
Calx. *Conc. eccl.* 3
(1655: A2r)

Calx. *Conc. eccl.* 4
(1655: A2r)

Tit. *Eccl.* 5 (1653: A4v)
Calx. *Conc. eccl.* 10
(1655: A4v)
Calx. *Conc. eccl.* 8
(1655: A4r)
Schüsser (1961) 78

Vezi *supra*, pp. 242-254,
296-307

Tavard (1959) 245

Vezi *supra*, pp. 309-310

Stapl. Ant. ev. Mat. 15:2
(1595-I: 98)

Mt. 15,2

In. 16,12-13
Stapl. Ant. ev. John.
16: 12-13 (1595-II: 253-264)

Stapl. Ret. 1 (ERL 308-I: 7r)
Stapl. Count. 4.1 (ERL
311: 412v)

Bell. Brev. apol. (Fèvre
7: 143)
Bell. Doll. cris. brev. (Fèvre
12: 266)
Calx. Epit. theol. 1
(1661: 10-11)
Trel. Scol. inst. 1 (1606: 6)

Quen. Theol. 1.4.2.8
(1715-I: 129)
Keck. Syst. 1.9 (1615: 169)
Grh. Conf. cath. 1.2.13
(1662-I: 450-452); Grh.
Interp. 87 (1663: 36).
Trel. Schol. inst. 1 (1606: 16);
Aret. Loc. 84 (1617: 478-483)
Martn. Sum. op. 1
(1612: 25-27)
Aret. Ev. Matt. 15:2; Mark.
7: 3 (1587-I: 100r-100v;
II: 21v)
Krom. Trad. 1.34
(1665: C3r); Heid. Corp.
theol. 17.18 (1700-II: 10)
Ames. Scrip. 15 (1646: 7)

Krom. Trad. 1.1 (1665: A3r)

Heid. Corp. theol. 2: 1-2
(1700-I: 23)

Fapte 20,27

Keck. Syst. 1.8
(1615: 142-144)

Vezi *supra*, pp. 299-300

Chil. Rel. Prot. 2.27
(1727: 45-46)

„tradiții, parțial consemnate în epistole, parțial nescrise”. Existau două principii ale autorității și două surse ale revelației; și aceasta era „cea mai mare diferență posibilă” între statutul „tradițiilor bătrânilor”, pe care apostolii l-au putut neglija, și „tradițiile nescrise ale Bisericii”, pe care generațiile ce au urmat nu au avut voie să le neglijeze. Într-o interpretare detaliată a textului crucial din Evanghelia, „Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți să le purtați. Iar când va veni Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul”, el a argumentat că tradițiile Părinților Bisericii nu erau „născociri ale imaginației lor”, ci împlinirea promisiunilor lui Hristos. Tradiția a clarificat și care dintre preceptele și exemplele din Noul Testament nu erau obligatorii pentru generațiile de mai târziu. Căci *sola Scriptura* ducea inevitabil la inconsecvență, ca în situația în care mai întâi protestanții au insistat asupra ei, apoi au continuat să afirme prerogative tradiționale ale Fecioarei Maria ce nu erau stabilite explicit în Scriptură, ci doar în tradiție. Creștinii trebuiau să creadă ceea ce credea Biserica.

Pentru protestanți, această doctrină a tradiției era un cerc vicios. Biserica credea ce credea în baza cuvîntului lui Dumnezeu, „mărturisindu-l”, dar nu „stabilindu-l”. Căci „autoritatea Scripturii nu depinde în mod exclusiv sau necesar de mărturisirea Bisericii, nici în ceea ce o privește, adică legat de constituția ei inerentă, nici în ce ne privește pe noi, adică legat de recunoașterea și manifestarea ei”. Părinții Bisericii trebuiau citați așa cum intenționaseră ei înșiși, „drept călăuzitori, iar nu ca autorități divine” (*lumina, non autem numina*). În plus, termenul „tradiție” era el însuși echivoc; unele tradiții erau divine, altele, apostolice, altele bisericești. Dintre cele din urmă, unele erau consecvente față de Scriptură și deci meritau să fie acceptate; astfel, Scriptura a cerut acceptarea nașterii din Fecioară a lui Hristos, dar a permis doar acceptarea ideii pururea-fecioriei Mariei. Cît despre promisiunea Duhului, aceasta s-a împlinit cînd, după „un interval extrem de scurt” în care Biserica primară a trebuit să se bazeze pe tradiția nescrisă (cum făcuse poporul lui Israel înainte de Moise), a fost scris Noul Testament. Scriptura conține „întreg sfatul lui Dumnezeu” și, prin urmare, tot ce e de folos spre mîntuire a fost „cuprins în cărțile canonice, în mod suficient, deplin și desăvîrșit”.

Ca și în secolul al XVI-lea, astfel de afirmații i-au expus pe protestanți la acuzația, din partea romano-catolicilor, că se contrazic în problema canonicității. Căci, dacă Biserica

a fost cea care a decis ce cărți aparțin canonului Scripturii și care nu, lucru pe care protestanții nu-l puteau nega, era lipsit de sens să se spună despre Scriptură că posedă autoritate „unică”. „Ereticii” au fost cei care au respins ca „extracanonice” Cărțile Macabeilor, care aparțineau canonului creștin, deși nu și celui iudaic. Era posibil să se răspundă acestui argument romano-catolic că autoritatea Bisericii nu „stabilea” canonul, ci doar atesta; dimpotrivă, nu exista „nici un exemplu, în Biserica creștină, de carte apocrifă care să fi devenit Sfântă Scriptură, decît dacă autoritatea tradițiilor pregătise terenul pentru aceasta”. Scriptura canonică autentică se verifică de la sine: „Aduce dovada autenticității ei prin eficacitatea sa inerentă (*insita*), care lucrează în inimile noastre cu participarea Duhului Sfînt”. În același timp, era necesară o distincție între această dovadă interioară și „entuziasmul” radicalilor Reformei, acuzați că aveau pretenția de a poseda mărturia Duhului Sfînt fără cuvîntul lui Dumnezeu. Apocrifele, „întrucît fuseseră constituite prin autoritate omenească”, nu aveau puterea de a se autentifica; mai mult, manifestau tipurile de greșeli de care Scriptura adevărată era scutită.

Reformații au fost acuzați că se contrazic și în legătură cu statutul mărturisirilor lor. Căci, cu toate că „tratarea și evaluarea crezurilor nu este, în nici un caz, uniformă”, ridicarea mărturisirilor (mai presus de toate, a *Confesiunii de la Augsburg* în luteranism) la rangul de „normă” aplicabilă a învățămîntului public părea inconsecventă cu *sola Scriptura*. Inconsecvența a fost confirmată încă o dată cînd un teolog a declarat că, „întrucît *Confesiunea de la Augsburg* se sprijină pe temelia cu desăvîrșire solidă a Sfintei Scripturi, putem și trebuie să o numim, pe bună dreptate, «inspirată de Dumnezeu»”. Unii apologeți de mai tîrziu au explicat că termenul „inspirat”, ce provine de la 2 Timotei 3,16, era folosit aici într-un sens mai larg, dar că în sensul strict se aplică doar Scripturii, în care sînt cuprinse toate dogmele. Chiar trecînd peste ideea unei „inspirații” a *Confesiunii de la Augsburg*, simpla concepere a mărturisirilor ca „norme” era totuși greu de armonizat cu atacul reformatoților la adresa „tradiției” normative. În loc să spună, așa cum au făcut luteranii ortodocși, că mărturisirile și crezurile trebuiau acceptate „deoarece (*quia*) sînt în acord cu Scriptura”, unii teologi reformați au preferat să vorbească despre o acceptare a crezurilor și mărturisirilor, inclusiv a Crezului Apostolic, „în măsura

Bell. *Scrip. eccl.* 1 (Fèvre 12: 351)
Bell. *Cont.* 6.1.3 (Fèvre 3: 56)

Trel. *Schol. inst.* 1 (1606: 6)

Ames. *Bell.* 1.1.16 (1626-1: 88)

Krom. *Trad.* 1.21 (1665: B4r)
Holl. *Exam. prol.* 3.35 (1741: 138)
Br. *Comp. prol.* 2.34 (Walther 1: 138); Brn. *Doct. foed.* 1.1.2 (1688: 15-16); Trnt. *Inst.* 2.6 (1688-1: 100)

Trel. *Schol. inst.* 1 (1606: 8-9)

Bucan. *Inst.* 4.8 (1605: 39)

Ratschow (1964) 1: 63

Myl. *apud* Holl. *Exam. prol.* 2.27 (1741: 60-62)

Grh. *Interp.* 149 (1663: 66)

Grh. *Disp.* 8.23 (1655: 169)

Polan. *Syntag.* 1.17
(1817: 24)
Grh. *Disp.* 8.23 (1655: 169)
Bell. *Dott. cris. brev.* (Fèvre
12: 262)
Aret. *Act.* 2: 42 (1590: 23r);
Calx. *Conc. eccl.* 22
(1655: B3r); Chil. *Rel. Prot.*
4.15; 4.65 (1727: 143; 165)

Br. *Comp.* prol. 2.34
(Walther 1: 139)
Bell. *Brev. apol.* (Fèvre
7: 139)

Holl. *Exam.* prol. 2.28
(1741: 62-63)

Vezi vol. 1, pp. 25-31

Vezi *supra*, pp. 303-305

Bai. *Infall.* (Gerberon 486)

Bell. *Cont.* 3.4.3 (Fèvre
2: 81)

Stapl. *Ret.* 4 (ERL
308-II: 11v)
Vezi *supra*, pp. 303-305
Stapl. *Ret.* 4 (ERL 308-II: 2r)
Grh. *Conf. cath.* 1.2.2
(1662-I: 172-173)
Vezi vol. 2, pp. 179-182
Stapl. *Ret.* 4 (ERL
308-II: 112r-113r)
Bell. *Cont.* 3.4.11 (Fèvre
2: 102-103)
Stapl. *Count.* 3.5 (ERL
311: 218v-219v)
Stapl. *Ant. ev. Mat.* 10: 2
(1595-I: 66)

în care (*quatenus*) sînt în acord cu Scriptura”. Dar și alții păreau la fel de înclinați ca și oponenții lor romano-catolici să invoce Crezul Apostolic ca autoritate apostolică.

În *Judecată asupra așa-numitei „Cărți a concordiei”,* din 1585, Bellarmino le-a atras atenția urmașilor Reformei protestante că trebuie să aleagă: ori aplică *sola Scriptura* în relație cu propriile mărturisiri, ori trebuie să admită că și ei conferă tradiției o poziție similară celei a Scripturii; nu le puteau avea pe amîndouă. O soluție era să se distingă între două tipuri de „normă”: mărturisirile erau „o normă care este ea însăși subiectul altei norme (*norma normata*)”, adică a Scripturii, ce, singură, era „norma care decide” (*norma normans*). În ciuda obiecțiilor lui Bellarmino față de consimțămîntul impus, îi era „permis unui funcționar superior să oblige pe cineva care este un membru activ al Bisericii și vrea să exercite, în cadrul acesteia, funcția de institutor public să își declare printr-un jurămint consimțămîntul față de cărțile simbolice”.

În sensul în care definim „doctrina” pe parcursul acestei lucrări, incluzînd cerința ca o doctrină să fie „mărturisită”, „crezută” și „învățată”, a existat o dezvoltare mult mai slabă a doctrinei în secolul al XVII-lea, decît fusese în secolul al XVI-lea sau decît urma să aibă loc în secolele al XIX-lea și XX. Totuși, în perioada dintre dezbaterile Reformei, unde a fost „crezută” și „învățată”, și Conciliul Vatican I, unde a fost în cele din urmă „mărturisită”, doctrina infailibilității papale a atins, pe parcursul secolului al XVII-lea, în mare parte, forma și claritatea de care avea nevoie. După Bellarmino, Hristos i-a conferit lui Petru două privilegii: privilegiul personal de a nu fi niciodată capabil să piardă credința adevărată și privilegiul oficial de a nu fi nicicînd în stare să învețe ceva împotriva credinței. Numai cea de-a doua le fusese transmisă succesorilor săi. „Papa, în calitate de cap al Bisericii, nu poate greși niciodată”, declara Stapleton; „aceasta înseamnă că nu poate decreta niciodată ceva eronat sau contrar credinței, nu poate da Bisericii niciodată vreo doctrină falsă, contrară credinței”. Acesta era sensul promisiunii pe care Iisus i-a făcut-o lui Petru. Cazul pretenției erezii a papei Honoriu I, devenită de acum cunoscută de toți, fie se baza pe un fals al grecilor, fie era derivat dintr-o interpretare greșită a documentelor, fie se referea numai la „propria sa persoană”, nu „scaunului Romei, nici în vremea sa, nici vreodată de atunci încolo”, căci acesta nu a fost „niciodată pătat de această erezie”. În listele apostolilor, Petru era întotdeauna cel dintîi,

Grh. 1Pet. prol. (1692: 7)

Stapl. Ret. 1 (ERL 308-I:19r)

Stapl. Ret. 2 (ERL 308-I:49r)

Bell. Dott. cris. brev. (Fèvre 12:262); Bell. Dich. dott. cris. 3.9 (Fèvre 12:293);

Boss. Hist. var. 15.13

(Lachat 15:59-61)

Apol. Conf. Aug. 7.23 (Bek 239)

Bell. Lib. Conc. 2.34 (Fèvre 7:128)

Amea. Bell. 1.3.6

(1629-I: 231-246)

Aret. Loc. 57 (1617:313)

Grh. Conf. cath. 2.5.3

(1662-II:834-835); Tit. Eccl.

9 (1653: B4r)

Calx. Ep. theol. 3 (1661: 197)

Trel. Schol. inst. 2

(1606: 157-160); Ghd. Loc.

22.7 (Cotta 10:81-104)

Bald. Art. Smal. 19.13

(1605-XIX:A3r); Calov. Art.

fid. 1.1.4 (1684:12; 14)

Keck. Syst. 3.6 (1615:306)

Huls. Vet. nov. test. 7.10

(1714:D4v)

Vezi supra, p. 263

Holl. Exom. prol. 3

(1741:133)

Chill. Rel. Prof. 2.97

(1727:64); Huls. Vet. nov.

test. 7.17 (1714:E2v)

Quen. Theol. 1.4.2.8

(1715-I:136)

Bucan. Inst. 4.25 (1605:46)

Heid. Corp. theol 2.16; 2.29

(1700-I:29; 31)

Grh. Conf. coth. 2.1.5

(1662-II:213)

Trtn. Inst. 2.6 (1686-I:104)

Vezi infra, p. 377

după cum au trebuit să admită protestanții, iar „confirmarea doctrinei” era prerogativa Bisericii Romei, „în acest moment cea mai veche Biserică a creștinătății”. „Biserica catolică” din crezuri nu e alta decât Biserica romano-catolică. Acuza la adresa papei că ar revendica autoritatea pentru „a abolii Scriptura prin consimțământul său”, formulată în *Apologia Confesiunii de la Augsburg*, era o calomnie.

Exegeza protestantă se opunea, bineînțeles, acestei argumentații. Biserica luptătoare aici, pe pământ, poate greși și o și făcuse; era un gest de aroganță din partea papalității să revendice infailibilitatea, perfecțiunea și catolicitatea. Acestea aparțin adevăratei Biserici catolice, care este nevăzută. Există o Biserică adevărată văzută, dar luteranii puteau spune că „Biserica noastră, și nu cea papală romană este Biserica cea adevărată, sfântă și apostolică”, iar calvinii că „Biserica noastră... se numește «Biserica ortodoxă»”. Deși reformatorii au „primit Vechiul și Noul Testament de la Biserica papală, care nu a greșit în privința acestei tradiții”, aceasta nu confirmă ideea de autoritate a Bisericii asupra Bibliei. Formula lui Augustin despre relația evangheliei cu Biserica, deși [Biserica] era de acum „întreită”, continua să fie o modalitate prin care protestanților li se cerea un răspuns. Aceștia au parafrazat afirmația lui Augustin astfel încât să însemne: „Cît timp am fost maniheist, nu aș fi crezut evanghelia dacă autoritatea Bisericii nu m-ar fi mișcat sau, mai precis, nu m-ar fi admonestat” (*commovisset, vel commonuisset*) și insistau că Augustin vorbește despre ce era el înainte de convertire sau, în cel mai rău caz, despre sine ca persoană particulară, dar nu prescria aceasta ca o regulă valabilă pentru toți pentru a crede autoritatea Scripturii; în afară de aceasta, Augustin se referea aici la Biserica văzută ca un mijloc exterior prin care venise la credință, nu ca „principiu infailibil al credinței”. Învățătura romano-catolică s-a dedicat ea însăși clarificării inspirației biblice și apărării unei poziții teologico-isagogice, precum cea a paternității mozaice a Pentateuhului, împotriva contestațiilor ei, inclusiv a unora proveniți din rîndurile romano-catolicilor.

Cu toate acestea, adevăratele diferențe dintre romano-catolicism și protestantism în privința locului autorității tindeau să facă astfel de chestiuni să devină mai importante pentru calvinii și luteranii, a căror concentrare continuă și crescîndă asupra problemei autorității a condus la adăugarea la doctrina protestantă a Scripturii a unui capitol major

Cons. Helv. 1-3 (Niemeyer 730-731); *Trel. Schol. inst.* 1 (1606:5); *Martn. Sum. op.* 1 (1612:1-38)

Grh. Conf. cath. 2.1.3 (1662-II:161-192); *Grh. Interp.* 21; 63 (1663:8; 25); *Calov. Art. fid.* 1.2.9 (1684:43-46); *Ames. Bell.* 1.1.4 (1629-I:42-48); *Heid. Corp. theol.* 2.83 (1700-I:46)

Keck. Syst. 1.9 (1615:162-163)

2Tim. 3,16

Preus (1955) 27

Quen. Theol. 1.4.2.5 (1715-I:112); *Ames. Scrip.* 1.5 (1646:2); *Trel. Schol. inst.* 1 (1606:5)

Heid. Corp. theol. 2.37 (1700-I:33)
Aret. Loc. 127 (1617:722-723); *Aret. Ev. Matt.* 1; 1-17 (1587-I:tr-7v); *Aret. Act.* 2:13 (1590:16r-16v)
Bucan Inst. 4.2 (1605:37); *Aret. Loc.* 49 (1617:41)
Bucan Inst. 4.12 (1605:41)

(adesea primul) din noile lor declarații de credință și în dogmatica lor. Era o doctrină pentru care, de-a lungul secolului al XVII-lea, a devenit mai greu decât fusese înainte să identifice diferențele, chiar și cele de nuanță, dintre cele două comunități protestante principale, pe măsură ce teologia luterană a început să fie la înălțimea teologiei reformate – și în anumite puncte chiar să o depășească – în ce privește doctrina acesteia despre inspirația verbală a Bibliei. O diferență rezidă în modul de abordare a doctrinei clarității (sau „limpezimii”) Scripturii; ambele o afirmau prin contrast cu afirmațiile romano-catolice că Scriptura este obscură și are nevoie de Biserică pentru a fi interpretată, însă unii teologi reformați, cum ar fi Bartholomaeus Keckermann, au atenuat-o spunând că Scriptura „poate fi ușor înțeleasă..., în orice caz de către cei aleși”.

Atât dogmaticienii luterani, cât și cei reformați au definit inspirația „ca actul prin care Dumnezeu îi transmite omului atât conținutul a ceea ce El vrea să fie scris spre binele omului, cât și cuvintele care să exprime acest conținut”. Prin urmare, „Sfânta Scriptură canonică”, potrivit acestei doctrine a inspirației, pe care Quenstedt a definit-o, „este adevărul infailibil, fără nici o greșeală; sau, ca să spunem același lucru în alt fel, în Sfânta Scriptură nu este nici o minciună, nici un neadevăr, nici cea mai mică greșeală (*nullus vel minimus error*), în conținut și în cuvinte. Dimpotrivă, fiecare lucru conținut în ea este cu desăvârșire adevărat, fie el dogmatic, moral, istoric, cronologic, topografic sau onomastic. Nu este nici posibil, nici admisibil să considerăm că scribii Duhului Sfânt au manifestat ignoranță, lipsă de raționament, uitare, scăpări de memorie în consemnarea Sfintei Scrieri”. Această formulare, care putea fi regăsită în dogmaticile multor alți teologi luterani, poate fi înțilnită și la teologii reformați, care învățau că „sub inspirația lui Dumnezeu scriitorii pur și simplu nu puteau să greșească... nici în problemele importante, nici în cele lipsite de importanță” (*levioribus*); căci, „dacă luăm cunoștință de greșeli de orice fel din Scripturi, nu mai credem că Duhul Sfânt este autorul lor”. Genealogiile din Scriptură trebuia să fi venit de la Duhul Sfânt, iar relatările despre minuni trebuiau să fie adevărate. Dumnezeu este autorul real al Scripturii. Scriitorii biblici erau „simpli scribi” cărora li se „dicta” Scriptura. Aceasta însemna că, „văzută din perspectiva contribuției..., așa cum funcționează în domeniul natural, voința omului nu a produs Scriptura, ci a fost complet pasivă”. Însă este important de reamintit

Preus (1970) 288

Cocc. *S.T.* 4.41 (1665:50)
 Mart. *Sum. op.* 1
 (1612:17-18); Keck. *Syst.* 1.8
 (1615:150-151); Brn. *Doct.*
foed. 1.1.4 (1688:33)
 Chil. *Rel Prot.* 2.27
 (1727:45); Grh. *Disp.*
 (1655:1309)

Grh. *Loc.* 1.13 (Cotta
 2:252); Feur. *Grh.*
 (1638:20-21); Grh. *Interp.*
 95 (1663:38-39); Grh. *Conf.*
cath. 2.1.2 (1662-II:65)
 Ps. 68,28

Ames. *Bell.* 1.1.3 (1629-
 li23-29)

Vezi *supra*, pp. 335

Polan. *Syntag.* 1.42
 (1617:83-90); Keck. *Syst.*
 1.8 (1615:152)
 Vezi *supra*, pp. 335-336

Tynt. *Inst.* 2.15
 (1688-I:144-148); Ames.
Bell. 1.13 (1629-I:23-29)
 Ames. *Bell.* 1.13 (1629-I:20)

Polan. *Syntag.* 1.41
 (1617:83)

Luth. *Jud.* (WA 11:320-325)

că în același timp, „din punct de vedere subiectiv și material, voința scriitorilor a fost activă în scrierea Scripturii”. Din acest motiv, ei nu s-au putut „abate, în scrierile lor, de la fapte din cauza vreunei slăbiciuni a memoriei sau a procesării mentale ori de la cuvântul [potrivit] din cauza lipsei de experiență sau a imprudenței; ci toate cuvintele conținute în Scrierea Sfântă ca semne se cuvine să fie acceptate și considerate... cuvintele Sfântului Duh”.

Descrierea „cuvintelor luate separat” ale Scripturii ca fiind, literalmente, „cuvintele Duhului Sfânt” se aplica în sens strict numai limbilor originare – și manuscriselor originare, pierdute acum toate. „Limba în care a fost scris Vechiul Testament de către profeți și cărțile Noului Testament de către evangheliști și apostoli este singura limbă autentică a Sfintei Scripturi”, a menționat Gerhard. „De aceea”, a continuat el, „numai ebraica și greaca sînt limbi autentice ale Sfintei Scripturi”. Căci numai aceste două limbi sînt „fîntîna lui Israel”. Miza polemică a acestei insistențe era nevoia de a răspunde Conciliului de la Trident, ce ridicase, în cea de-a patra sesiune, Vulgata latină la o poziție de autoritate în Biserică. Chiar dacă unii teologi romano-catolici din secolul al XVII-lea înțelegeau cuvintele conciliului doar în sensul că Vulgata era superioară tuturor „celorlalte versiuni latine”, nu că era la același nivel cu originalele ebraic și grecesc, alții au acordat un statut normativ traducerilor și interpretărilor pe care aceasta le conținea. Repetînd criticile la adresa Vulgatei ca traducere pe care le exprimaseră Erasmus și alți umaniști, teologii protestanți au făcut distincție între originalele Bibliei, singurele cărora li se aplica, fără echivoc, calificativul „inspirat de Dumnezeu”, și Vulgata sau oricare altă traducere. Între aceste traduceri, Septuaginta a creat totuși probleme speciale; căci scriitorii Noului Testament – și prin urmare, Duhul Sfânt, care îi alesese pe acești scriitori ca „scribi” – citaseră în mai multe rînduri din Septuaginta. Același lucru l-au făcut în pasaje precum Isaia 7,14, unde traducerea „fecioară” era, potrivit învățaților evrei, incorectă, pentru că era mai precisă decît permitea originalul ebraic. Pe parcursul secolului al XVII-lea, teologia protestantă a avut la dispoziție multe cunoștințe despre limbile semitice și chiar despre învățăturile rabinice, pe care le-a folosit în avantajul său, apărînd traducerea pasajului Isaia 7,14. Apărarea corectitudinii Septuagintei, pe motiv că a fost utilizată în Noul Testament, nu s-a extins la întreaga versiune, ci numai la acele citări care fuseseră

Grh. *Conf. cath.* 2.1.2
(1882-II: 103-106); Grh. *IPet.*
2: 24 (1892: 141); Trnt. *Inst.*
2.14 (1888: 140-144); Martn.
Sum. op. 1 (1812: 14)
Grh. *IPet.* 2: 24 (1892: 141)
Cons. Helv. 3.11 (Niemeier
731)
Stapl. *Ret.* 3
(ERL: 308-I: 58r)

Martn. *Sum. op.* 1
(1812: 17-18)
Polan. *Syntag.* 1.41
(1617: 83)
Keck. *Syst.* 1.8 (1615: 151);
Ames. *Bell.* 1.1.3
(1629-I: 20)

Vezi *supra*, pp. 335

Mt. 5,18
Holl. *Exam. prol.* 3.42
(1741: 144)

Keck. *Syst.* 1.8
(1615: 150-151)

Trtn. *Inst.* 2.11.8 (1888-I: 25)

Mt. 6,13; Grh. *Conf. cath.*
2.1.2 (1882: 97-99); Polan.
Syntag. 1.38 (1617: 81)

Lc. 2,14

Aret. *Ev. Luke.* 2: 14
(1587-II: 54v)

Erasm. *Adnot. John.* 5: 5 (LB
6: 1079-1081)

Luth. *DB* (1522) 11n. 5: 7
(WA *DB* 7: 338 [628-629])

Heid. *Corp. theol.* 4.33
(1700-I: 118); Polan. *Syntag.*
1.38 (1617: 81)

Hier. *Pr. ep. can.* (PL
29: 827-831)

„aprobate și sfințite de Duhul” când i-a inspirat pe scriitorii Noului Testament. O problemă specială s-a ivit din cauza discrepanțelor dintre cronologiile originalului ebraic și Septuaginta. Deși ocupase în Orientul grecesc un loc similar Vulgatei din Apusul latin (bineînțeles, cu deosebirea că pentru Orient originalul grecesc al Noului Testament a fost întotdeauna textul de autoritate), Septuaginta, ca și Vulgata, nu fusese inspirată de Dumnezeu, ci doar „redactată cu pricepere omenească”, pe baza originalului inspirat verbal și avea erori în multe pasaje.

Pentru o doctrină care a extins inspirația divină până la cuvintele propriu-zise al Scripturii, astfel de probleme de „filologie sacră” erau inevitabile. Prin grija lui Dumnezeu, promisiunea lui Hristos „nici o iotă sau o cirtă din lege nu vor trece” fusese împlinită prin păstrarea textului complet al Scripturii inspirate. În principiu, această doctrină s-ar fi cuvenit să încurajeze și o riguroasă aplicare a metodelor criticii textuale pentru a elimina din text orice adaosuri umane care s-ar fi putut strecura, falsificându-i „autenticitatea”. În practică, exista însă o reticență evidentă de a recunoaște că un text care devenise familiar sau util este neautentic. Aceasta se aplica nu numai la doxologia Rugăciunii Domnești sau la pasaje precum cântecul îngerilor de la Naștere, în care exegeții și traducătorii protestanți au preferat „între oameni bunăvoire” mai cunoscutei variante „oamenilor cu bunăvoire”; dar în mod special la așa-numita „comă ioaneică” de la 1 Ioan 5,7: „Trei sînt care mărturisesc, Tatăl, Cuvîntul și Sfînt Duh; și Aceștia trei Una sînt”.

Pe baza dovezilor manuscrise de care dispunea, Erasmus eliminase pasajul din prima sa ediție a Noului Testament grecesc din 1516, dar îl reintrodusese în edițiile sale ulterioare, ca răspuns la valul de proteste și la evidențele textuale produse în continuare – produse, în sensul strict al cuvîntului – în sprijinul textului. Traducerea de către Luther a Noului Testament în germană, bazîndu-se pe ediția din 1516 a lui Erasmus, nu conținea pasajul. Deși se pare că numărul de evidențe textuale împotriva lui era copleșitor, dovada pe care o aducea în favoarea Treimii făcea ca un atac împotriva autenticității sale să apară ca un atac împotriva dogmei. Din acest motiv, teologul reformat Johann Heinrich Heidegger, citîndu-l pe Ieronim, și teologii luterani Johann Gerhard și Johann Andreas Quenstedt au argumentat că adevărata corupere a textului

Quen. Theol. 1.9.2.1
(1715-1: 497)

Grh. Disp. (1855: 1293-1394)
Grh. Loc. (Cotta 2: 278)

Holl. Exam. prol. 3.43
(1741: 147-150)
Polan. Syntag. 1.37
(1617: 75-78)
Brn. Doct. foed. 1.1.4
(1605: 30-32)

Cons. Helv. 2.10 (Niemeyer
731); Heid. Corp. theol. 2.48
(1700-1: 36)

Cons. rep. (1666: 7)

Cons. Helv. post. 1 (Niesel
222); Form. Conc. Epit.
Sum. 1 (Bek. 767)

Ames. Scrip. 3 (1846: 1)

Vezi vol. 3, pp. 278-289;
305-314

grecesc fusese „ștergerea pasajului prin înșelăciunea arienilor”, nu adăugarea lui de către Părinții ortodocși. Într-o dispută de lungă durată asupra chestiunii, Gerhard a sistematizat dovezile manuscriselor și ale versiunilor într-un efort de a demonstra acest lucru, iar în teologia lui sistematică a reafirmat autenticitatea pasajului. O problemă paralelă de filologie era statutul semnelor vocale ebraice din Vechiul Testament, care nu au fost adăugate consoanelor decât în era creștină, după ce ebraica a încetat să mai fie o limbă vorbită. Argumentînd că providența lui Dumnezeu nu ar fi permis ca „perfectiunea Scripturii” să fie compromisă și că nici o limbă nu poate exista fără vocale, mulți dogmaticieni protestanți (deși nu toți) din secolul al XVII-lea s-au pronunțat în favoarea autenticității și, prin urmare, a inspirației divine a semnelor vocalice ebraice. Deși mărturisirile din perioada Reformei nu au inclus o afirmare explicită a doctrinei inspirației verbale, aceasta a căpătat acum un fel de statut prin includerea ei în *Consensul repetat al adevăratei credințe luterane*, din 1655, care a insistat că subscrierea la mărturisirile luterane atrage după sine în mod necesar acceptarea inspirației verbale.

Este, cu toate acestea, o nedreptate istorică faptul că detractorii teologici din zilele noastre ai doctrinei inspirației verbale din perioada de după Reformă trec cu vederea rolul ei în protejarea principiului Reformei *sola Scriptura*. În acest sens, în ciuda dezvoltării sale ulterioare, doctrina putea să revendice continuitatea cu Calvin și chiar cu Luther și cu mărturisiri ale Reformei ca *A doua mărturisire elvețiană* și *Formula concordiei*, care au afirmat amîndouă *sola Scriptura* în cuvintele lor de deschidere. Teologul calvin puritan William Ames a dat o expresie clasică principiului *sola Scriptura* într-o discuție intitulată *Perfectiunea Sfintei Scripturi*, iar contemporanul și compatriotul său William Chillingworth i-a dat o expresie aforistică în celebra sa regulă: „*Numai Biblia este religia protestanților*”¹.

Ca și în secolele al XII-lea și al XIII-lea, acum, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, insistența asupra naturii și locului doctrinei autorității a fost din nou însoțită de o analiză a problemei rațiunii și a revelației, care a devenit celălalt subiect de bază în prolegomenele sistemelor de dogmatică confesională. Teologii sistematici protestanți au

1. Sublinierea noastră (n. trad.).

Luth. *Gal.* (1535) 3: 10 (WA 40-1: 407-408)
Vezi vol. 3, p. 311

Meis. *Phil. sob.*
(1611-1: 984-1004); Holl.
Exam. prol. 1.28
(1741: 30-31)

Iac. 1,17

Pelikan (1950) 55-61
Pelikan (1947) 253-263
Cons. Helv. 18.37-38
(Niemeyer 735-736)

Heid. *Corp. theol.*
(1700-1: 12,9)

Ilkr. *Eccl. pol.* 1.14
(1594-1: 87)

Ilkr. *Eccl. pol.* 1.14
(1594-1: 85-89)

Hkr. *Eccl. pol. pr.* (1594-1: 4)

Hkr. *Eccl. pol.* 1.12
(1594-1: 83)

reluat în secolul al XVII-lea întrebarea: „Este adevărul unic sau dublu?”, în parte deoarece Luther vorbise uneori ca și când ar fi reînviat teoria adevărului dublu, etichetată de obicei, dar în mod eronat ca „averroistă”, potrivit căreia o afirmație ce era adevărată sub aspect filozofic putea fi falsă sub aspect teologic (și invers). Ei au tras concluzia că Dumnezeu era autorul ambelor adevăruri, filozofic și teologic, și prin urmare adevărul trebuia să fie unul. În ciuda originii tomiste a celor „cinci căi” de a demonstra existența lui Dumnezeu prin mijloace naturale, convingerea că filozofia aristoteliană era și ea „un dar venit de la Părintele luminilor” a oferit sprijin diferitelor doctrine ale credinței pentru includerea dovezilor naturale în sistemele lor. Atenția acordată „teologiei naturale”, pe care, aproape pentru prima oară, *Consensul elvețian* a menționat-o cu grijă într-o mărturisire și care a fost preluată în scrierile teologilor, a evidențiat, în același timp, posibilitățile ei – „nu fără valoare” –, dar și limitele – „nepotrivită pentru mîntuire”. Aceasta a oferit un cadru propice unei înnoiri a inițiativei apologetice, pe care Luther o neglijase aproape cu totul și căreia Calvin îi acordase atenție doar în treacăt.

Unul dintre cele mai ambițioase eforturi apologetice în protestantism în această perioadă a fost, în mod puțin surprinzător, consemnat într-o lucrare ce nu se preocupa în primul rînd nici de teologia doctrinală, nici de cea filozofică, ci de structura Bisericii: *Despre legile organizării bisericești* a lui Richard Hooker, o apologie dedicată caracteristicilor unice ale comunității anglicane. Hooker a recunoscut că există multe doctrine, inclusiv cea a Treimii, care „nu puteau fi găsite nicăieri în Scriptură menționate literal, ci sînt doar deduse toate din Scriptură”. Acest fapt nu a diminuat însă „suficiența Scripturii în ce privește scopul pentru care a fost instituită”, atît timp cît se știa care este acest scop – și ce nu implica. Aceasta era cunoașterea mîntuirii, dar nu era un „decret amănunțit al lui Iisus Hristos” despre rînduielile precise ale organizării bisericești, care trebuiau cunoscute din legile rațiunii și ale naturii; căci, „atunci cînd îndatoririle supranaturale sînt precizate în mod necesar, cele naturale nu sînt respinse ca fiind inutile”, iar legea lui Dumnezeu le include pe toate. De aceea, era o greșeală ca, în numele unei „dorințe de a lărgi uzul necesar al cuvîntului lui Dumnezeu”, să susții că „numai o lege, Scriptura, trebuie să fie regula care să conducă în toate”, cînd, de fapt, „Dumnezeu i-a lăsat diferite

Hkr. Eccl. pol. 2. pr.
(1594-1:98)

Hkr. Eccl. pol. 1.16
(1594-1:93-94)

Hkr. Eccl. pol. 1.12
(1594-1:83)

Caj. Comm. S.T. 1.2.3 (Ed
Leon. 4: 32-34); Suar. Div.
sub. 1.1.13-22 (Vivès 1:3-5)

Pasc. Pens. 233
(Braunschvicg 13: 141-155)

Guardini (1966) 159

Vezi vol. 3, pp. 283-284

Rich (1953) 182

tipuri de legi omului, prin care într-un fel sînt conduse acțiunile omului". Căci așa a orînduit Dumnezeu universul încît există multe feluri de legi în afară de cele biblice și bisericești, „unele naturale, unele raționale, unele supranaturale, unele politice și, în final, unele bisericești". Prin urmare, „legile organizării bisericești" de care se ocupa Hooker nu trebuiau derivate în vreo manieră simplistă din Scriptura însăși, ci depindeau de o înțelegere a legii naturale și raționale, pentru care erau potrivite mijloacele naturale și raționale de înțelegere. Cel mai semnificativ predecesor pentru cea mai mare parte a acestei apologii filozofice nu era Jean Calvin, nici măcar Martin Luther (în ciuda ideilor sale asemănătoare în ce privește atît legea, cît și organizarea), ci Toma de Aquino.

Polemica romano-catolică împotriva sistemelor protestante s-a văzut, prin urmare, în stare să trateze aceste premise filozofice comune ca bază pentru discutarea diferențelor teologice, chiar și în privința doctrinei îndreptățirii. Teologia Contrareformei a reafirmat, ca parte a reabilitării tomismului, cele „cinci căi" ale lui Aquino. Mai mult, cea mai inventivă soluție din această perioadă pentru problema argumentelor existenței lui Dumnezeu a fost oferită de gîndirea romano-catolică în *Cugetările* lui Blaise Pascal. „Argumentul pariului" (*argument du pari*) al lui Pascal manifesta „diferențe profunde", dar o „înrudire... încă și mai mare" cînd era comparat cu „argumentul ontologic" al lui Anselm privind existența lui Dumnezeu. Argumentul aducea minții care se îndoiește provocarea: „Ori există Dumnezeu, ori nu. Dar în care parte vom înclina? Rațiunea nu poate determina nimic în acest caz". În schimb, „omul trebuie să parieze" și „să calculeze cîștigul și pierderea din pariul că Dumnezeu există sau nu". Pascal a susținut pariul pe baza posibilității afirmative, „fără ezitare"; căci, „dacă vei cîștiga, cîștigi totul; dacă pierzi, nu pierzi nimic". Alternativa lui Pascal la tomismul tradițional nu a devenit o parte constitutivă a doctrinei Bisericii. Departe de a arăta însă, așa cum s-a afirmat, că Pascal „s-a îndepărtat mult de doctrina Bisericii romane", argumentul său era o reafirmare în secolul al XVII-lea a unei metode augustinienne esențiale de argumentare, ceea ce evidenția vitalitatea continuă a metodelor de gîndire din interiorul gîndirii romano-catolice, care mergeau, prin Bonaventura și Anselm, pînă la Augustin însuși. Din această perspectivă, el aparține istoriei doctrinei Bisericii, ca și istoriei filozofiei teologice.

Decl. cler. Gall. 2 (Coll. Lac. 832)

Pascal a murit în 1662. În ultimul sfert al secolului al XVII-lea, după moartea sa, fiecare dintre doctrinele majore pe care tocmai le-am examinat a fost supusă unei reconsiderări care, într-un fel, a prefațat secolele al XVIII-lea, al XIX-lea și XX. Pe 19 martie 1682, al doilea dintre *Cele patru articole galicane*, o declarație despre statutul special al Bisericii din Franța, a reafirmat învățăturile Conciliului de la Constanț, limitînd autoritatea papei în raport cu un conciliu general al Bisericii, anunțînd astfel dezbaterea pe tema Bisericii și a papalității, care va continua fără oprire pînă în perioada de după Conciliul Vatican II. Tot legat de autoritate și tot în cadrul romano-catolicității, a apărut în 1678 o carte intitulată *Istoria critică a Vechiului Testament* a lui Richard Simon, care a pus sub semnul îndoielii atribuirea tradițională a Pentateuhului lui Moise. În același an, Ralph Cudworth, cel mai cunoscut dintre platonisții de la Cambridge, a publicat, după multe amînări, *Adevăratul sistem intelectual al universului*, care combina concluziile ortodoxe referitoare la relațiile dintre Dumnezeu și lume cu încrederea în puterile rațiunii ce putea conduce (și a și făcut-o) la concluzii radical diferite. Iar în 1692, s-a născut Joseph Butler, care în 1736 avea să scrie *Analogia religiei*, o expunere a teologiei naturale, ce va rămîne un punct de reper în istoria modernă a apologeticii. Astfel a ajuns sfîrșitul secolului al XVII-lea să fie considerat un punct de cotitură în istoria prolegomenelor dogmaticii.

Firea umană a lui Iisus Hristos

Numeroasele similarități profunde manifestate de diferitele Biserici confesionale ale secolului al XVII-lea atunci cînd s-au concentrat asupra subiectelor importante de epistemologie teologică și autoritate doctrinală au făcut posibilă depășirea delimitării denominaționale în tratarea problemelor cuprinse în prolegomene. În schimb, definițiile date dogmei de către toate Bisericile confesionale în formulările lor doctrinale și în conciliile bisericești, în a doua și a treia generație din perioada Reformei, erau atît de precise – și atît de minuțioase în încercarea lor de a se diferenția față de cele ale altor Biserici –, încît singurul mod de a trata dezvoltarea doctrinelor individuale din această perioadă este să te concentrezi pe rînd asupra celor cîteva Biserici (urmînd ordinea expunerii centrale

din capitolele 3-5) și să examinezi pentru fiecare o doctrină care a devenit, ca o consecință a antitezelor Reformei, o emblemă identificată cu acea Biserică confesională.

În perioada de mai bine de un secol ce a urmat adoptării *Cărții concordiei*, în 1580, moștenitorii Reformei luterane au alcătuit o mulțime de sisteme dogmatice, în care tradiția *Confesiunii de la Augsburg*, elaborată la început ca o afirmare a concordiei și consensului, și-a ocupat locul ca normă denominațională exclusivistă. Afirmatia familiară a Reformei, comună luteranismului și calvinismului, că sclavia voinței implică „lipsa puterii de a acționa corect în privința unui bine spiritual” a trebuit să fie apărută continuu pe câteva fronturi. Doctrina îndreptățirii prin credință ca „acceptare a iertării păcatelor și atribuire a dreptății lui Hristos” trebuia direcționată nu doar împotriva romano-catolicismului, așa cum fusese de la începutul Reformei, ci acum și împotriva socianismului. Interpretarea relației dintre lege și evanghelie drept „cu desăvârșire (*toto coelo*) diferite în natura lor” a fost considerată un punct de divergență major între luteranism și calvinism. Considerarea de către reformați a perspectivelor luterane și romano-catolice asupra prezenței euharistice ca fiind identice – transsubstanțiere și, în ciuda obiecțiilor luterane față de termen, „consubstanțiere” – trebuia, de asemenea, să fie definită și apărută. În aceste sisteme, cel mai proeminent exemplu de dezvoltare doctrinală era, în anumite feluri, doctrina inspirației și a ineranței Scripturii. Această doctrină era, în mare măsură, și un punct de convergență între dogmatica luterană și adversarii săi, atât calvini, cât și romano-catolici, deși confesionalismul luteran a avut dispute cu ambele tabere pe tema interpretării acelei Scripturi inspirate și inerante, iar cu romano-catolicismul și pe tema relațiilor acesteia cu autoritatea Bisericii.

Cu mult mai deosebită a fost însă dezvoltarea luterană a doctrinei persoanei lui Hristos. Hristologia apăruse „în legătură cu controversa pe tema Cinei Sfinte” și a doctrinei prezenței reale în Euharistie, ca diferență dogmatică principală care separa luteranismul de calvinism – deși „[nu este același lucru cu a spune] că doctrina euharistică a reformatorilor nu era altceva decât un derivat al hristologiei lor caracteristice”. Luther expusese deja o versiune specială a doctrinei comunicării însușirilor care era gândită pentru a proteja prezența reală împotriva obiecției că ridicarea omenității lui Hristos la dreapta lui Dumnezeu

Br. Comp. 2.2.13 (Walther 2:296)

Grh. Disp. 5.10 (1655:389)
Grh. Loc. 16.54; 16.35
(Cotta 7:55; 7:32-33)

Holl. Exam. 3.2.2.11
(1741:1030)

Brn. Doct. foed. 4.21.22
(1688:602; 605); Brg.
Calov. 51 (1657:L3v)
Hutt Conc. prol. 2
(1690:U2v-Z3r)

Vezi *supra*, pp. 330-333

Form. Conc. Epit. 8.1 (Bek. 804)

Gollwitzer (1937) 116

Lib. Conc. app. (Bek.
1101-1135)

Elert (1962) 229

Thomasius (1857) 429-488

Preus (1977) 97

o făcea imposibilă. Autorii *Formulei concordiei*, în special Martin Clemenitz, elaboraseră și sistematizaseră doctrina lui Luther, iar pe parcurs alcătuiseră un apendice la *Formulă*, intitulat „Catalogul mărturiilor”, conceput pentru a demonstra continuitatea hristologiei luterane cu cea a Părinților Bisericii vechi și a conciliilor Bisericii. Considerată drept o simplă realizare a „arhitecturii” sistematice și speculative, hristologia dogmaticienilor luterani ai secolului al XVII-lea – inclusiv conflictul complicat și prelungit dintre teologii din Giessen și cei din Tübingen privind situația atributelor divine ale lui Hristos din timpul stării de smerenie sau *kenosis* – aparține mai mult istoriei teologiei decât istoriei doctrinei Bisericii, și din cauza faptului că dogmaticienii „evită aproape în totalitate” *Formula concordiei* în prezentările pe care le fac acestei doctrine, bazându-se în schimb pe „lucrarea mare și definitivă pe tema celor două naturi ale lui Hristos” scrisă de Chemnitz. Hristologia lui Chemnitz, după unele modificări, cele mai multe de ordin tehnic și terminologic, a avut în cele din urmă câștig de cauză. Cu toate acestea, doctrina persoanei lui Hristos era, împreună cu doctrina Treimii, principala moștenire dogmatică a Bisericii vechi și semnul continuității cu ea. În această calitate, forma pe care a luat-o în debaterile din perioada respectivă este o continuare a acelei dezvoltări dogmatice și, prin urmare, o parte a istoriei doctrinei Bisericii.

Vezi vol. 1, pp. 267-272

Chem. Du. nat. 24
(1580:352)

Chem. Du. nat. 1 (1580:7)

Bucan. Inst. disp. (1605:1)

Hav. Majest. 2.3 (1658:15)
Vezi vol. 1, pp. 74-76;
242-245;
Trell. Schol. inst. 1
(1606:27-28)

Grh. Loc. 4. 198 (Cotta
3:485)
Heid. Corp. theol. 3.29;
3.48; 17.61 (1700-1:70; 79;
II:30-31)

În cadrul dezvoltării dogmatice, hristologia „preexistenței, chenozei și a preamăririi” a fost cea care a servit ca bază, după cum indică accentul pus de dogmaticieni pe „vestitul citat din Filipeni 2 despre «chipul lui Dumnezeu» și despre «chipul robului»”. Ei erau preocupați atât de relația dintre cele două „naturi” („natură” fiind un termen moștenit din „uzul Bisericii vechi”), cât și de relația dintre cele două „stări”, de chenoză și de preamărire („stare” fiind un termen comun și hristologiei reformate). Chenoza de la Filipeni 2 nu putea să însemne „o chenoză în ce privește dumnezeirea”, de vreme ce aceasta ar implica faptul că „S-a schimbat în ce privește dumnezeirea”; căci ei au continuat să considere, conform hristologiei patristice – și oponentilor reformati –, ca axiomă care vorbește de la sine despre faptul că „dumnezeirea este impasibilă, neschimbabilă și imutabilă”. Dacă cineva trăgea din această axiomă concluzia că natura divină ca atare este „necomunicabilă” în toate sensurile cuvântului, se pare că puneă în mare dificultate hristologia luterană. Potrivit învățăturii

Trel. *Schol. inst.* 2
(1606: 57)
Polan. *Syntag.* 2.32
(1617: 192)
Heid. *Corp. theol.* 17.61
(1700-II: 30-31)

Grh. *Loc.* 2.5 (Cotta
3: 110-115)
Stapl. *Count.* 2.12; 2.13
(*ERL* 311: 137r-139v; 146r);
Stapl. *Ret.* 4 (*ERL*
308-II: 153r; 174r; 196r)

Hkr. *Eccl. pol.* 5.52
(1594-II: 110)

Vezi vol. 1, pp. 274-276
Trel. *Schol. inst.* 2
(1606: 55-56); Heid. *Corp.*
theol. 17.40 (1700-II: 19);
Brn. *Doct. foed.* 4.19.16
(1688: 519-520)

Trnt. *Inst.* 13.7
(1688-II: 345-349)

Polan. *Syntag.* 6.16
(1617: 376-377); Aret. *Loc.*
21 (1617: 114)
Dan. *Haer.* (1580: 76-77);
Keck. *Syst.* 3.2 (1615: 261)

Bell. *Lib. Conc.* 1.3-4 (Fèvre
7: 105-107)
Wolf. *Eut. Luth.* 2.19; 5.8
(1680: E1r; 13v)

Holl. *Exam.* 3.1.3.31
(1741: 685-689)
Br. *Comp.* 3.2.1.22 (Walther
3: 73)

Grh. *Interp.* 192 (1663: 91)

Holl. *Exam.* 3.1.3.36
(1741: 694)

Grh. *Loc.* 4.103 (Cotta
3: 413)

Lc. 1.35
Hutt. *Conc.* 21 (1690: 596)

Grh. *Disp.* (1655: 908)

reformate, existau două tipuri diferite de atribute divine, comunicabile și necomunicabile, cele necomunicabile neputînd fi atribuite nici unei creaturi, nici măcar naturii umane a lui Hristos, fără a comite o blasfemie la adresa naturii neschimbabile a lui Dumnezeu. Ca răspuns la această provocare, dogmatica luterană a fost obligată să clarifice de ce folosește termenul tehnic „neschimbabil”.

Așa cum în dezbaterile eclezilogice dintre romano-catholicism și protestantism a figurat proeminent legislația Conciliului de la Calcedon în privința autorității Bisericii, tot așa, în centrul dezbaterilor hristologice dintre calvinism și luteranism a stat mărturisirea conciliului despre cele două naturi ale lui Hristos: „neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit”. Acești patru termeni de la Calcedon au fost afirmați și de dogmaticienii reformați, ca și de cei luterani, toți citîndu-i, adesea după originalul grecesc, și însoțind citatele cu analize la fiecare termen. Hristologia reformată a protestat [spunînd] că nu încalcă interdicția de a împărți sau a separa cele două naturi și, prin urmare, nu era „nestoriană”, așa cum o acuzaseră luteranii; iar în polemicile sale s-a concentrat asupra termenului „neamestecat”, acuzîndu-i, în schimb, pe teologii luterani că sînt „eutihieni” din cauza concluziilor false pe care le trăgeau din dogma hristologică veche – o acuzație la care au subscris și criticii romano-catolici ai doctrinei luterane. Apărîndu-se de acuzația de eutihianism, luteranii au protestat spunînd că ei doar învață „adevărata unire și comunicarea naturilor” în Hristos, ceea ce nu era eutihianism, ci ortodoxie calcedoniană. De aceea, erau obligați să demonstreze fidelitate față de primii doi termeni ai formulei, explicînd că nu considerau „emulsia” ca o metaforă potrivită pentru unirea celor două firi în Hristos. Într-adevăr, *Tomul* lui Leon, adresat Calcedonului, fusese un „predecesor al teologilor noștri” în doctrina celor două firi, iar Gerhard a apelat la mărturisirea de la Calcedon ca bază pentru o metodă hermeneutică validă de a găsi răspunsuri la pasajele dificile din Scriptură. Dogmatica luterană a mers și mai departe, afirmînd că la Conciliul de la Efes „Biserica creștină numește în mod corect pe Fecioara Maria *Theotokos*”, iar prin întruparea Logosului, trupul ei fusese sfințit printr-o acțiune specială a Duhului Sfînt, „încît ce avea să se nască din Maria va fi sfînt”. Teologii luterani au acuzat doctrina reformată că denaturează poziția lor pe această temă, chiar și atunci cînd, în același timp, citau respingerea, de către Bernard, a imaculatei concepții, împotriva doctrinei mariane romano-catolice.

O sursă foarte importantă pentru teologii luterani în multe dintre aceste discuții despre persoana lui Hristos a fost Ioan Damaschin. Discuția sa despre „lucrarea” lui Hristos a ajutat dogmatica luterană să explice conceptul de „lucrare oficială” (*apotelesma*) a lui Hristos. Explicația sa legată de oportunitatea utilizării termenilor *anhypostaton* și *enhypostaton* pentru a exprima natura umană a lui Hristos era, de asemenea, acceptabilă pentru teologia reformată, dar se pare că era atrăgătoare în mod special pentru modul luteran de interpretare a unirii personale a celor două naturi în ipostasul unic al lui Hristos. „Unirea personală”, în formularea lui Hollaz, „este o îmbinare a celor două naturi, divină și umană, subzistînd în ipostasul unic al Fiului lui Dumnezeu, cauzînd o comuniune reciprocă și indisolubilă a celor două naturi”; Hollaz a citat aprobator explicația lui Toma de Aquino potrivit căreia, cînd Hristos e numit o „persoană compusă”, prin asta nu se înțelege că El este format din două părți esențiale, ci „o persoană cu două naturi”. În întrupare, natura divină a fost cea activă și „care a asumat”, iar cea umană a fost pasivă și „asumată”, neavînd o existență proprie înainte de a fi asumată. De aceea, exista un singur ipostas divin, iar natura umană era *anhypostaton*, fără ipostas propriu, dar și *enhypostaton*, subzistînd în ipostasul divin. A avut totuși o voință proprie, distinctă de ceea a naturii divine (deși în deplină armonie cu aceasta), lucru afirmat și de luterani, și de calvinii, în opoziție cu erezia monotelită; căci în formula ortodoxă veche a lui Grigore de Nazianz, citat de Ioan Damaschin, „ce nu a fost asumat [de către Logos la întrupare] nu este vindecăt”. Unitatea ipostasului implică faptul că închinarea adusă persoanei Dumnezeu-Omului nu este idolatrie, cum ar fi dacă natura umană ar fi avut o existență a ei, și că efortul lui Socinus și al *Catehismului racovian* de a apăra o astfel de închinare, negînd, în același timp, dogmele Treimii și a lui Hristos ca Dumnezeu-Om, denotă o inconsecvență clară.

„Comuniunea reciprocă și indisolubilă a celor două naturi” avea drept corolar necesar altă formulă ortodoxă veche, doctrina „comunicării însușirilor” (*communicatio idiomatum*), pe care Johann Wilhelm Baier o definea drept „cea prin care se întîmplă ca acele lucruri ce, cînd cele două naturi sînt comparate, aparțin uneia prin sine și formal, trebuie să fie cu adevărat spuse și despre cealaltă natură”. Hristologia reformată, prin contrast, susținea că comunicarea nu aparține „relației dintre naturi, ci

Vezi vol. 2, pp. 115-116

Quen. *Theol.* 3.3.1.1.3
(1715-II: 154)

Trel. *Schol. inst.* 2.
(1606: 52)

Quen. *Theol.* 3.3.1.1.3
(1715-II: 112); Grh. *Loc.*
4.112 (Cotta 3: 420-421)

Tom. Aq. *S.T.* 3.2.4 (Ed.
Leon. 11: 31)
Holl. *Exam.* 3.1.3.29
(1741: 683)

Holl. *Exam.* 3.1.3.16
(1741: 671)

Holl. *Exam.* 3.1.3.18
(1741: 671)

Chem. *Du. nat.* 18
(1580: 237-245); Aret. *Loc.* 3
(1617: 23)

Vezi vol. 2, pp. 94-103

Vezi vol. 2, p. 102
Bald. *Art. Smal.* 4.20
(1605-IV: A4r)

Ghr. *Disp.* 15.19
(1665: 660-663)

Vezi *supra*, pp. 350-351

Vezi vol. 1, pp. 261-263;
281-285; vol. 2, pp. 110-111

Br. *Comp.* 3.2.1.16 (Walther
3: 43)

Polan. *Syntag.* 6.16
(1617:379); Brn. *Doct. foed.*
4.19.16 (1688:523-527)

Ames. *Marr.* 1.18 (1642:72)

Form. Conc. S.D. 8:87 (*Bek.*
1046-1047); Chem. *Du. nat.*
3 (1580:49-50)

Holl. *Exam.* 3.1.3.39
(1741:698)

Chem. *Du. nat.* 12
(1580:166)

Form. Conc. S.D. 8:36 (*Bek.*
1028)

Chem. *Du. nat.* 13
(1580:174)

Quen. *Theol.* 3.3.1.1.3
(1715-II:129)

Polan. *Syntag.* 6.16
(1617:375)

1Cor. 2,8
Holl. *Exam.* 3.1.3.43
(1741:701)

Fapte 20,28 (var.)

Br. *Comp.* 1.3.30 (Walther
2:50)

Vezi vol. 1, p. 124
Grh. *Loc.* 4.198 (Cotta
3:485-486)

persoanei” lui Hristos și este o comunicare a însușirilor, nu a naturilor; din acest motiv, nu era nici o „transmitere reală”, „nici o dăruire reală, din care ar rezulta că natura umană a lui Hristos poate folosi însușirile divine ca pe propriile instrumente”. Mai presus de toate, în elaborările sale pe tema comunicării însușirilor, hristologia luterană a deschis drumuri noi, depășind cu mult contextul euharistic originar al speculațiilor hristologice ale lui Luther, străduindu-se să mențină accentul pe continua prezență a lui Iisus Hristos, „și potrivit acelei naturi după care este fratele nostru, iar noi sîntem carne din carnea Lui”. Dogmaticienii luterani ai secolului al XVII-lea l-au urmat pe Chemnitz și *Formula concordiei*, distingînd trei tipuri¹ de comunicare a însușirilor; deși s-au deosebit de *Formula concordiei* în privința ordinii celor trei tipuri, au fost de acord cu raționamentul lui Chemnitz: „Ne-am înțeles în privința învățăturilor, însă nu și în privința terminologiei. Dar, cînd oamenii sînt de acord asupra problemei de fond, ar trebui să fie concilianți în ce privește termenii, care doar deservesc doctrina”.

Primul dintre aceste trei tipuri de comunicare, potrivit *Formulei concordiei*, însemna că „orice însușire, chiar dacă aparține numai uneia din naturi, este atribuită nu numai naturii respective, ca fiind ceva separat, ci întregii persoane, care este simultan Dumnezeu și om (fie că este numit Dumnezeu, fie că e numit om)”; or, în definiția lui Chemnitz, „însușirea care aparține acelei naturi este atribuită persoanei concrete”. Teologia luterană a vorbit despre „concretețea persoanei sau a unei naturi” (*concretum vel personae, vel naturae*), dar accentul pe persoana concretă, pe care a promovat-o și hristologia reformată (deși într-o altă manieră și pentru alte motive), era menit să protejeze acest tip de comunicare de atribuirea suferinței și mortalității naturii divine a lui Hristos: „Nu citim în Scrierea Sfîntă că a fost răstignită dumnezeirea [lui Hristos], ci că «Domnul slavei» a fost răstignit”. Alte astfel de afirmații biblice, care vorbesc despre faptul că Biserica a fost răscumpărată de către Dumnezeu cu „sîngele Său”, demonstau că acela care a făcut răscumpărarea vîrsînd sîngele Său era cu adevărat Dumnezeu. Neglijența limbajului de aici, cunoscută și la Părinții Bisericii ortodoxe, și la teologii mai recent, putea duce la acuzația de reînviere a ereziilor „patripasistă” și sabeliană. Însă teama de

1. În original este folosit termenul latin *genera* (n. trad.).

Holl. Exam. 3.1.3.44
(1741:703)

Calov. Art. fid. 3.1.8
(1684:185)
Br. Calov. 57 (1657:M1v)

Grh. Loc. 4.202 (Cotta
3:490)

Br. Comp. 3.2.1.20 (Walther
3:52)

Hav. Majest. 4.3 (1658:27)

Mentz. Thes. theol. 1.34-39
(1612-1: B2r-B3r)

Grh. Conf. cath. 2.2.1
(1662-II: 299-300); Hutt.
Conc. 4 (1690: 169-170)
Bucan. Inst. 27.24; 28.24
(1605: 280-281; 291); Alst.
Theol. cat. 2.8 (1616:314);
Bell. Cont. 10.3.17 (Fèvre
4:171-173)

Quen. Theol. 3.3.1.2.14
(1715-II:265)
Bucan. Inst. 28.5
(1605:283); Keck. Syst. 3.5
(1615:299)

Aret. Ev. Mark. 16:19
(1587-II:39v); Ames. Marr.
1.23 (1642:94)

Brn. Doct. foed. 4.19.16
(1688:527); Keck. Syst. 3.2
(1615:260)

Form. Conc. Epit. 8.39 (Bek.
812)

Br. Comp. 3.2.2.2 (Walther
3:76)

această acuzație trebuia să conducă la negarea afirmației că „Fiul lui Dumnezeu a suferit cu adevărat, în mod real, în sensul strict al cuvîntului, a fost răstignit și a murit”; căci afirmațiile Scripturii atestau că nu a suferit numai natura umană, ci însuși Fiul lui Dumnezeu, „Yahweh însuși”. Autorii reformați au preferat să descrie astfel de afirmații ca „sinecdote”.

„Al doilea tip de comunicare [a însușirilor] a fost subiectul celor mai aprinse controverse din Biserică”, tipul „prin care perfecțiunile care sînt cu adevărat divine, precum și autoritatea și puterea ce rezultă din ele, cinstea și slava supremă, sînt comunicate naturii umane a lui Hristos în abstract”. Aceste „perfecțiuni” sau „atribute supranaturale și dincolo de natură”, care au fost „date” numai naturii umane, întrucît cea divină le avea deja, puteau fi cuprinse în termenul „maiestate”; de aici, acest [tip] a ajuns să fie numit „tipul maiestății” (*genus majestatis*), pe care calvinii l-au respins. „Controversele” au apărut deoarece tocmai acest aspect al hristologiei luterane era implicat în dezbaterea euharistică, de vreme ce una dintre însușirile maiestății despre care se spunea că fusese comunicată naturii umane a lui Hristos era omniprezența sau „ubicuitatea”; de aici epitetul „ubicuitarieni” aplicat luteranilor de către adversarii reformați și romano-catolici. După ce a trecut peste alte probleme, pe care le-a considerat irelevante în acest caz, Quensend t a formulat chestiunea astfel: „Este Hristos, potrivit omenității, care este unită cu persoana Sa divină și infinită și preamărită de-a dreapta Maiestății Divine, prezent, în această slăvită stare de preamărire, tuturor creaturilor universului cu această omniprezență adevărată, reală, substanțială și eficientă?”. Teologii reformați, deși au recunoscut că expresia nu e metaforică, au afirmat că „de-a dreapta lui Dumnezeu” la care S-a urcat Hristos, era, „datorită statutului și condiției trupului uman, o referință precisă la un loc, în care Hristos, în virtutea trupului Său uman adevărat, este circumscris”; nu este un „cer atotprezent”. Doctrina luterană era „în contradicție atît cu rațiunea sănătoasă, cît și cu Sfînta Scriptură”. Luther afirmase deja că „dreapta lui Dumnezeu” nu era un loc, ci maiestatea lui Dumnezeu. Natura umană a lui Hristos posedase, cu toate acestea, maiestate și omniprezență chiar din momentul întrupării și nu trebuise să o „restaureze”; însă în starea de smerenie sau cheneză „a renunțat” voluntar „la uzul ei plener”.

Cel de-al treilea tip de comunicare a însușirilor, după cea mai banală clasificare, se referă la „lucrările oficiale” (*apotelesmata*) ale lui Hristos: „Lucrările care țin de slujirea lui Hristos nu aparțin doar unei naturi, ci sînt comune amîndurora, în măsura în care fiecare contribuie la ele cu ceea ce îi e specific și, prin urmare, fiecare lucrează comunicînd cu cealaltă”. Din acest motiv a fost numit „tipul apotelesmatic”. Dacă prin „tipul majestății” a devenit „posibil” sau chiar „ușor” pentru Hristos să fie prezent cu trupul și sîngele Său în Euharistie, prin comunicarea însușirii omniprezenței naturii Sale umane, prin tipul apotelesmatic doctrina persoanei lui Hristos se aplica sensului mîntuirii: unirea celor două naturi în Hristos s-a produs pentru ca lucrarea de răscumpărare, împăcare și mîntuire să fie împlinită în, cu și prin ambele naturi ale lui Hristos. Cînd, prin urmare, în acord cu primul tip, Noul Testament a putut atribui singelui lui Hristos răscumpărarea Bisericii, aceasta însemna că „răscumpărarea Bisericii” și alte acțiuni de acest fel „sînt lucrări oficiale care sînt predicate despre Hristos, după ambele naturi; totuși, nu spunem că Hristos a suferit și a murit după ambele naturi, dar că a suferit și a murit după trup”.

Cu toate insistențele luteranilor pe ideea că doctrina celor trei tipuri de comunicare a însușirilor, conceptul de „tip al majestății” în mod special, era o modalitate de a sublinia și a înnobila omenitatea autentică a lui Iisus Hristos, criticii doctrinei din diferite tabere au văzut-o ca pe o amenințare la adresa naturii umane. „Deși îl acoperă sau nu-l iau în seamă”, spunea Calvin, cei ce expun hristologia lui Luther, de fapt, „Îl lipsesc [pe Hristos] de trup” și de omenitate. Această acuzație a avut răsunet în secolul al XVII-lea. Dacă trupul lui Hristos ar fi omniprezent, acest lucru, spunea Bucanus împotriva lui Luther și a adepților săi, nu ar slăvi natura Sa umană, ci ar aboli-o. Luteranii i-au imitat pe unii Părinți ai Bisericii, vorbind despre o „natură umană îndumnezeită a lui Hristos”. Însă, cînd Părinții au folosit termenul „îndumnezeire”, care suna atît de suspect, pentru a descrie întruparea, „nu au avut în vedere o transmutare, o amestecare, o schimbare, o abolire sau o nivelare a naturilor, ci au dorit ca prin acest termen să descrie în primul rînd planul unirii personale”, a explicat Chemnitz pe baza scrierilor lui Ioan Damaschin. Prin aceste cuvinte se păstra linia exegezei bizantine a locului clasic al „îndumnezeirii” ca definiție a mîntuirii: nu însemna că le erau conferite credincioșilor „atributele esențiale, necreate

Br. Comp. 3.2.1.22 (Walther 3:70)

Form. Conc. Epit. 8.17 (Bek. 808)

Fapte 20,28 (var.)

Ghr. Loc. 4.284 (Cotta 3:557); Grh. IPet. 4:1 (1692:567-568)

Hkr. Eccl. pol. 5.52 (1594-II:108)

Calv. Inst. (1559) 4.17.32 (Barth-Niesel 5:391)

Bucan. Inst. 28.22 (1605:288)

Wolf. Eut. Luth. 4.5 (1680:H4v)

Chem. Du. nat. 26 (1580:396)
In. D. Fo. 3.17 (Kotter 2:156)

Vezi vol. 2, pp. 39-42
2Pt. 1,4

Chem. Du. nat. 20
(1580 : 254)

Br. Comp. 3.2.1.22 (Walther
3 : 70)

Vezi vol. 3, pp. 165-171

Br. Comp. prol. 1.32
(Walther 1 : 53)

Vezi *supra*, p. 201
Aret. Loc. 35 ; 136
(1617 : 196-202; 766-767) ;
Bell. Cont. 11.4.4 (Fèvre
4 : 602)
Apol. Conf. Aug. 4.178 (Bek.
195)
Bell. Cont. 11.4.13 (Fèvre
4 : 633) ; Bell. Lib. Conc. 2.18
(Fèvre 7 : 122) ; Bell. Dich.
dott. cris. 3.4 (Fèvre
12 : 188-289)

Trel. Schol. inst. 2 (1606 : 65)

Vezi *supra*, pp. 272-274

Cons. Helv. 15.32 (Niemeyer
734)

Keck. Syst. 3.4 (1615 : 278)

Vezi *supra*, p. 365

Keck. Syst. 1.9
(1615 : 162-163)
Ames. Marr. 1.20
(1642 : 78-81)
Vezi *supra*, pp. 351-352
Brn. Doct. foed. 3.10.6
(1688 : 288)
Burm. Synop. 35.19
(1687 : 97) ; Keck. Syst. 2.7
(1615 : 237)
Quen. Theol. 3.3.2.6
(1715-II : 436)

Grh. Med. sac. 11 ; 14
(1633 : 44 ; 59)

Vezi *supra*, pp. 202-203

și infinite ale Dumnezeuirii", ci „daruri finite binecuvîntate, într-un sens, efectele Dumnezeuirii”.

Aceste speculații rafinate pe tema doctrinei persoanei lui Hristos nu au produs un efect prea vizibil asupra doctrinei împăcării. În ciuda accentului pus de „tipul apo-telesmatic” pe legătura strînsă dintre doctrina persoanei lui Hristos și doctrina lucrării lui Hristos, tot aparatul celor trei „tipuri” a fost de fapt pus în serviciul teoriei anselmice a mîntuirii prin satisfacția realizată prin suferința și moartea Dumnezeu-Omului Iisus Hristos, care a continuat să fie pentru dogmaticienii luterani metafora dominantă a răscumpărării. Doctrina „satisfacției” era, după Baier, unul dintre „articolele fundamentale” ; negarea sa ar pune în pericol mîntuirea. Există, bineînțeles, o continuă controversă între romano-catolici și protestanți asupra „satisfacțiilor” penitențiale în Biserică și a relației lor cu „satisfacția” realizată de Hristos. Dar Robert Bellarmino a fost în stare să citeze *Apologia Confesiunii de la Augsburg* ca evidență documentară a unui consens ecumenic asupra faptului că moartea lui Hristos a fost o „satisfacție” oferită pe cruce „pentru vina” întregii omeniri. Referința la întreaga omenire reprezenta de fapt o denumire a consensului ecumenic. În învățătura reformată, se putea spune uneori despre „slujirea preoțească a lui Hristos” că ar consta în „a aduce satisfacție lui Dumnezeu pentru oameni”, dar limbajul *Consensului elvețian*, potrivit căruia, Hristos „a adus satisfacție, prin ascultarea pînă la moarte, lui Dumnezeu-Tatăl în locul celor aleși”, nu al întregii omeniri, era mai reprezentativ. În mod similar, insistența protestantă asupra clarității și a limpezimii Scripturii ajunsese să includă mențiunea că numai pentru cei aleși Scriptura era cu desăvîrșire clară.

În afară de această restricție, consensul era totuși ferm. Atacul socinienilor la adresa lui a prilejuit o și mai viguroasă afirmare a sa ca „decret” în sine, chiar dacă „satisfacția” nu apare „în prea multe cuvinte” în Scriptură, de vreme ce, „doar pentru că nu apare cuvîntul”, nu înseamnă „că nu apare conceptul”. Chiar și într-un context devoțional, luteranii au reinterpretat întreaga viață a lui Hristos ca pe o serie de satisfacții aduse dreptății încălcate a lui Dumnezeu. Deși Luther propusese, prin insistența sa repetată asupra temei lui „Hristos învingătorul”, o viziune dramatică diferită asupra reconcilierii, sînt multe de spus despre teza istorică potrivit căreia Reforma și ceea ce a urmat au intensificat măcar păstrarea metaforei satisfacției

Grh. Loc. 26.486 (Cotta
18:253-254)

în doctrina apuseană a împăcării. Au existat, la dogmaticienii luterani, ecouri ocazionale ale descoperirii de către Luther a perspectivei patristice asupra împăcării; teologia reformată a propus însă, și încă în cea mai puțin ortodoxă modalitate, o alternativă la teoria anselmică a satisfacției.

Franks (1918) 2: 48

Grot. Sat. 1 (de Groot 3: 304)

Grot. Sat. 1 (de Groot
3: 298-299)

Grot. Sat. 7 (de Groot 3: 323)
Grot. Sat. 7; 10 (de Groot
3: 323; 331-338)

Grot. Sat. 1; 4 (de Groot
3: 303-304; 315)

Franks (1918) 2: 66

Teologia reformată a făcut aceasta prin gândirea lui Hugo Grotius, care a formulat „una dintre cele mai importante [teorii] din întreaga istorie a doctrinei noastre” a împăcării. A avut grijă să distingă critica sa privind noțiunea de „satisfacție” de cea a lui Socinus: Hristos nu a murit ca un „martir”, cum se pare că reieșea din teoriile lui Socinus, ci moartea Lui era într-un fel cauza iertării păcatelor. Cît despre teoria „satisfacției”, aceasta putea, în ciuda originii sale nebiblice, să pretindă a fi „expresia sugestivă” a limbajului biblic. Cu toate acestea, moartea lui Hristos nu trebuia văzută ca o potolire a mîniei divine. Mai degrabă, în moartea lui Hristos, „sfîrșitul pedepsei este manifestarea dreptății retributive cu privire la păcate”. Ca „lucrare a unui jurist care are de-a face cu teologia, nu doar a unui teolog care operează cu idei juridice”, „teoria guvernamentală a împăcării”¹ propovăduită de Grotius avea puterea de a scoate în evidență faptul că Dumnezeu însuși fusese Cel care inițiasse planul mîntuirii. Ca teorie particulară, nu a dobîndit trecere în cadrul doctrinei publice a Bisericii.

Teoria nu putea, mai ales, în ciuda provenienței sale „arminiene”, să ajungă la o înțelegere cu preocuparea calvină – și, dincolo de limitele calvinismului, general umană – de a apăra omenitatea lui Iisus Hristos. Materializarea în cele din urmă a acestei preocupări avea să ia o formă pe care și luteranii, și calvinii au privit-o ca eretică. Considerațiile noastre legate de această dezvoltare vor trebui să înceapă de la pietismul luteran. După cum vom vedea, forma sa inițială a fost, din punct de vedere dogmatic, destul de inofensivă. Lucrarea *Dorințele pioase* a lui Jacob Spener, fondatorul pietismului luteran, a fost publicată în 1675; în această carte, și-a făcut simțită puternic prezența pentru prima dată în protestantismul postreformat tema care avea să fie dezbătută în 1728 în *Chemare serioasă către o viață cucernică și sfîntă* a lui William Law. Iisus Hristos,

1. Se numește „guvernamentală” datorită concepției autorilor ei, Jacobus Arminius și Hugo Grotius, conform căreia Dumnezeu este conducătorul (guvernatorul) moral al lumii (n. trad.).

Fiul lui Dumnezeu, dar și fratele întregii omeniri, a adresat întregului neam omenesc chemarea Sa, care avea un caracter imperios și ineluctabil izvorit din înrudirea Sa cu toți oamenii. Cu siguranță, „pietismul a rămas în Biserică; într-adevăr, în timpul Iluminismului s-a legat foarte strâns de rămășițele vechiului sistem dogmatic eclezial”. Rămîne însă un adevăr, în același timp, faptul că „în primul deceniu al secolului al XVIII-lea începe un declin [al Bisericii], care afectează întregul sistem al doctrinei ecleziale, dar în primul rînd hristologia”. Căci, dacă experiența subiectivă a harului divin, pe care o invocau Spener și pietiștii, nu putea să-și găsească fundamentul în viața umană a lui Iisus Hristos, trebuia să existe, în omenitatea Sa, o formă de a o exprima.

În lumina formei literare a celor patru Evanghelii, putea lua această exprimare alt aspect decît acela de „biografie” a lui Iisus omul? În 1694, s-a născut Hermann Samuel Reimarus. S-a sugerat că „înainte de Reimarus nimeni nu a încercat să dea formă unei concepții istorice despre viața lui Iisus”; și, astfel, „nu existase nimic care să pregătească lumea pentru o lucrare cu atîta forță ca aceea a lui Reimarus”. Cînd această putere a devenit evidentă, problema „omenității lui Iisus Hristos” a fost transformată dintr-un subiect de hristologie calcedoniană într-o sarcină de cercetare istorico-critică a biografiei lui Iisus. Imediat ce s-a întîmplat aceasta, a început epoca modernă.

Istoria Legămîntului

Dintre definițiile majore pe care Reforma le-a dat doctrinei creștine, *Canoanele* promulgate de Sinodul de la Dort au fost, din punct de vedere cronologic (la distanță de cîteva decenii), ultimele; în consecință, linia de demarcație dintre formularea confesională și reafirmarea ortodoxă, care e cel puțin neclară, devine ambiguă în mod special în acest caz. În plus, configurația reformată, calvină și anglicană a doctrinei creștine era, în forma ei oficială și publică, probabil cea mai puțin omogenă dintre toate grupările „confesionale” principale, nu doar în comunitatea anglicană, care manifesta un atașament crescînd față de o *via media*¹ ce transcendea alternativele uzuale, ci în toată versiunea

1. Anglicanii se consideră „calea de mijloc” (*via media*) între catolicism și protestantism (n. trad.).

Troeltsch (1960) 2: 717

Thomasius (1857) 524

Schweitzer (1961) 13-14

reformată a protestantismului. Totuși, atît în deceniile de dinaintea Sinodului de la Dort, cît și în cele care i-au urmat, dogmatica reformată organiza, în aceeași măsură ca și variantele ei luterană și catolică, produsul Reformei sub forma teologiei sistematice și îl raporta la noile probleme ale vremii. Rezultatele acestui proces erau cuprinse nu numai în diverse lucrări particulare ale teologilor și predicatorilor, ci, în primul rînd, în una dintre declarațiile majore ale doctrinei Bisericii reformate, *Mărturisirea de credință de la Westminster*, din 1647, și în *Formula consensului Bisericii reformate elvețiene* (sau *Consensul elvețian*) din 1675.

În mod logic, temele teologiei sistematice reformate din secolul al XVII-lea, din Anglia (și apoi din Noua Anglie) sau de pe continent, continuau să repete multe dintre problemele care predominaseră în secolul al XVI-lea. Interzicerea imaginilor prin cea de-a doua poruncă [decalogică] (după numerotarea reformată a poruncilor) era încă validă, în ciuda reafirmării de către Bellarmino a argumentării clasice în favoarea utilizării creștine a imaginilor; în schimb, argumentele în favoarea imaculatei concepții a Fecioarei Maria continuau să fie invalide. Polemica anabaptistă împotriva jurămintelor a adăugat pe agenda teologilor reformați o apărare a legitimității acestora. A fost necesar de mai multe ori să se afirme, în opoziție și cu dogma romano-catolică, și cu cea luterană, că tainele sau, mai curînd, „simbolurile sacramentale” oferă har, dar „nu îl conferă prin natura lor tuturor”. Împotriva învățăturii romano-catolice despre libertatea voinței, atît gînditorii reformați, cît și cei luterani au continuat să insiste asupra ideii că aceasta aparține numai „binelui natural”, nu și „binelui supranatural”. Calvin era, desigur, cea mai proeminentă autoritate reformată, cu care și criticii, și apărătorii săi trebuiau să ajungă la un consens; însă și alți părinți ai Bisericii reformate (de exemplu, Zaharias Ursinus, mai ales, se pare, datorită legăturii sale cu *Catehismul de la Heidelberg*) erau autorități la care teologii trebuia să apeleze.

Cu toate acestea, cea mai controversată chestiune doctrinală pe care dogmaticienii reformați ortodocși trebuiau să o abordeze în apologiile și sistemele lor, ca și în noile lor mărturisiri de credință, era, ca și în prima generație și la Sinodul de la Dort, dubla predestinație – sau, poate, ca să fim mai preciși, alegerea, predestinarea și condamnarea eternă. Existau unii care erau dispuși să accepte că „predestinarea oamenilor e de două feluri, alegere și condamnare”, și, prin urmare, „condamnarea este predestinarea

Vezi *supra*, pp. 253-254
Ex. 20,4

Mrtin. *Sum. op.* 4; 8
(1612: 81-84; 162-166); Alst.
Theol. cat. 3.4 (1616: 596)

Ames. *Bell.* 2.6.5
(1629-II: 246)

Brn. *Doct. foed.* 3.9.3
(1688: 270-271)

Vezi *supra*, p. 350
Mrtin. *Sum. op.* 10
(1612: 184-186); Aret. *Loc.*
108 (1617: 602-609)
Hkr. *Eccl. pol.* 5.57
(1594-II: 127)

Aret. *Loc.* 76 (1617: 427)

Trel. *Schol. inst.* 3
(1606: 183)

Keck. *Syst.* 3.4 (1615: 293)

Heid. *Corp. theol.* 5.25
(1700-I: 156)

Ames, *Marr*. 1.25 (1642:108)

Keck, *Syst.* 3.1 (1615:243)

Aret, *Loc.* 6 (1617:36)

Trel, *Schol. inst.* 2
(1606:29)

Polan, *Syntag.* 4.6
(1617:238-239; 242)

Aret, *John. In.* 2: 4
(1587-II:151r)
Aret, *Loc.* 6 (1617:34-35);
Heid, *Corp. theol.* 5.10
(1700-I:150)

Calv, *Inst.* (1559) 2.12.5
(Barth-Niesel 3:442-443)

Keck, *Syst.* 1.9 (1615:166)

Heid, *Corp. theol.* 5.4
(1700-I:148)

Ames, *Marr.* 1.7 (1642:23)

Keck, *Syst.* 1.6 (1615:99)
Ef. 3,11
Cons. Helv. 4.12 (Niemeyer
731)
Brn, *Doct. foed.* 2.4.9
(1688:143)

Keck, *Syst.* 1.6
(1615:99-100)

anumitor oameni" la chinurile veșnice. Alții susțineau însă că, „în sensul său exact, termenul «predestinare» nu include condamnarea, ci se referă prin natura sa [numai] la alegerea pentru viața veșnică”, și că, de aceea, „nu este o exprimare precisă cea care spune că «Dumnezeu a predestinat pe anumiți oameni la chinuri veșnice»”, de vreme ce „Scriptura nu îi numește pe cei răi «predestinați»”. Sursa ambiguității este chiar folosirea termenului „predestinare”, care, în uzanța Bibliei și a Bisericii, se aplica uneori providenței divine (ce făcea acum obiectul unui capitol separat al dogmaticii și al unui articol separat în *Confesiunea de la Westminster*), nu numai alegerii.

Pentru a răspunde la acuzația persistentă că doctrina suveranității lui Dumnezeu și predestinarea implicau un fel de „fatalism stoic”, cel mai indicat era să se evite termenul „destin”¹, care nu era doar subiect al neînțelegerii, ci era și „lipsit de înțeles”, în special dacă era aplicat la viața lui Hristos. Dumnezeu este suveran, dar nu e despot; voința divină este absolută, dar nu arbitrară. Această distincție se afla la baza sistematizării doctrinei decretelor, pentru care a existat un amplu precedent în revizuirile ulterioare ale *Instituțiilor* lui Calvin. Deși termenul „decret” desemna și actele oficiale ale legislației bisericești, teologia s-a preocupat în primul rînd de decretalele divine. Un decret era „un act al lui Dumnezeu prin care, potrivit voinței Sale absolut libere și printr-un sfat și un plan imuabile, El a definit și a desăvîrșit, ca să-Și demonstreze slava, toate lucrurile din afara Sa, care urmează să ființeze în viitor, împreună cu cauzele, funcționarea, circumstanțele și modalitățile lor, cum trebuie să ia ființă și să existe”; o definiție mai concisă identifica un decret ca fiind „scopul Său determinat de a pune în funcțiune toate lucrurile prin puterea Sa absolută și potrivit sfatului Său”.

Un decret era un act al lui Dumnezeu, nu doar o simplă „însușire”, și putea fi numit, ca în Noul Testament, „sfatul cel din veac” (*propositum saeculorum*); totuși, „strict vorbind, decretalele lui Dumnezeu nu ar trebui considerate lucrări ale Acestuia”, de vreme ce un decret este un act imanent în interiorul Dumnezeirii, în timp ce „lucrările” lui Dumnezeu sînt „punerea în practică a decretului”. Apoi, deși, „strict vorbind, nu poate exista, din punct de vedere

1. În original, *fate* (în latină, *fatum*). Și aceasta contribuia la tendința de a se face asocierea cu fatalismul (n. trad.).

Polan. *Syntag.* 5.1
(1617:256); Ames, *Marr.*
1.25 (1642:105)
Trnt. *Inst.* 4.18 (1688-I:459)

Heid. *Corp. theol.* 5.16
(1700-I:152-153)

Bucan. *Inst.* 36.3 (1605:419)

Polan. *Syntag.* 4.6
(1617:242)

Rom. 9,16

Are. *Loc.* 25 (1617:150)

Keck. *Syst.* 3.1 (1615:245)

West. *Conf.* 3 (Müller
549-553)

West. *Conf.* 7 (Müller
558-560)

Schrenk (1923) 82

Heid. *Corp. theol.* 5.11
(1700-I:151)

formal și din perspectiva lui Dumnezeu, o ordine” a diferitelor decrete divine, era binevenită articularea unei doctrine „despre ordinea decretelor lui Dumnezeu”. Potrivit unei formulări larg acceptate a ordinii, Dumnezeu a decretat următoarele, în această ordine: „dezvăluirea slavei Sale”, „crearea lumii”, „protejarea și guvernarea lumii”, „alegerea unora întru Hristos... și abandonarea celorlalți în păcatele lor și condamnarea lor”. Un aranjament întru câțva diferit făcea distincția între preștiință, sfat sau decret, predestinare și alegere. Aceste decrete puteau fi numite „necesare”, pe baza faptului că orice decretase Dumnezeu din veșnicie trebuia să se întîmple neapărat; căci, citind locul clasic, „nu este nici de la cel care voiește, nici de la cel care aleargă, ci de la Dumnezeu care miluiește”, teologii reformați au insistat că Dumnezeu are dreptul să aleagă pe oricine dorește, de vreme ce „fără [har] voința noastră nu poate realiza nimic”.

Mare parte a acestei teologii a decretelor, care putea fi cu ușurință dezvoltată din alte surse din secolul al XVII-lea, nu era cu mult mai mult decît o transpunere a învățăturilor lui Calvin și ale primelor generații de teologi reformați în cheia dogmaticii protestante ortodoxe, cu aparatul său filozofic, diferită de acele generații în primul rînd prin precizia sistematică, și nu prin substanța doctrinei sale. Ceea ce punea în evidență secolul al XVII-lea (și premisele sale din secolul anterior) era concentrarea mai mult asupra „punerii în practică a decretelor” decît asupra „decretelor” însele. Mare parte a limbajului Scripturii, chiar dacă era interpretat într-o manieră predestinaționistă, se referise la „punerea în practică a decretului”, nu la „decret” ca atare: deși era legitim să se concluzioneze în sens invers, pornind de la punerea în practică înspre decret, datele textului biblic erau istorice, nu metafizice. *Confesiunea de la Westminster* a dedicat cel de-al treilea capitol al său subiectului „Despre decretul veșnic al lui Dumnezeu”, așa cum făcuseră multe mărturisiri reformate de dinaintea ei; însă în cel de-al șaptelea capitol, „Despre Legămîntul lui Dumnezeu cu omul”, a depășit acele mărturisiri, căci „aici, pentru prima dată, o mărturisire impune cu autoritate obligativitatea doctrinei legămîntului pentru o Biserică importantă”.

O astfel de luare în calcul a timpului și a istoriei nu implica, pentru calvinii ortodocși, că decretele veșnice ale lui Dumnezeu erau condiționate în vreun fel de reacția umană și istorică la ele. Unii teologi luterani, în dorința de

Quen. *Theol.* 3.2.2.4
(1715-II: 52)

Calov. *Art. fid.* 3.2.41
(1684: 333-337)
Suar. *Praed.* 2.23.4 (Vivès
1: 432)

Ames. *Coron.* 1.6; 1.10
(1632: 47; 68-71); Keck.
Syst. 3.1 (1615: 246-249);
Heid. *Corp. theol.* 5.42
(1700-I: 167)
Polan. *Syntag.* 4.9
(1617: 247)
Cons. *Helv.* 5.14 (Niemeyer
731-732)

Dan. *Haer.* (1580: 114);
Polan. *Syntag.* 4.6
(1617: 241); Heid. *Corp.*
theol. 5.66 (1700-I: 179)

Polan. *Syntag.* 4.10
(1617: 252)
Heid. *Corp. theol.* 5.59
(1700-I: 174-175)
Brđ. *Doct. foed.* 2.4.9
(1688: 150)

Calv. *Inst.* (1559) 2.12.5
(Barth-Niesel 3: 442-443)

Keck. *Syst.* 3.1 (1615: 244)

Heid. *Corp. theol.* 5.34-35
(1700-I: 160-161)

Heid. *Corp. theol.* 24.1
(1700-II: 377)

a înlătura noțiunea de predestinare absolută și arbitrară, învățau că „am fost aleși pe baza (*ex*) vederii dinainte de către Dumnezeu a credinței noastre, pe măsură ce aceasta își însușește în sfârșit meritul lui Hristos”, și își argumentaseră condamnarea prin faptul că Dumnezeu preștia necredința; problema era de interes vital și pentru teologii romano-catolici. Teologii reformați s-au opus acestei explicații, considerînd-o pelagiană sau arminiană: credința era efectul predestinării, nu baza sau cauza ei eficientă; nici măcar Hristos nu era cauza meritorie a predestinației sau fundamentul care precedă alegerea, dar a fost El însuși „cel ales”. Cu toate acestea, dacă decretul condamnării, emis de Dumnezeu înaintea [începutului] istoriei umane, prin urmare, necauzat, nu era el însuși cauza păcatului în istoria umanității și deci, strict vorbind, nu era nici cauza chinurilor veșnice, atunci era necesar ca păcatul uman comis în istorie să fie identificat drept cauza chinurilor veșnice, în concret, dacă nu a condamnării, în abstract.

De aceea, cel mai greu de evitat dintre întrebările ridicate de doctrina calvină ortodoxă a decretelor – dacă îndoitul decret al alegerii și condamnării lua sau nu în considerare căderea lui Adam și a Evei – a făcut ca o anumită considerare a timpului și istoriei să fie esențială pentru a explica ce presupunea condamnarea. Existau două variante principale în tratarea acestei întrebări, identificate de obicei ca supralapsarianism și infralapsarianism (sau sublapsarianism): prima, „cu privire la sfârșit, adică la viața veșnică”, nu considera luarea în calcul a căderii ca parte necesară a decretului, deoarece „căderea nu a fost un mijloc prin care să se ajungă la acest sfârșit, ci mai curînd o piedică” și, cel puțin potrivit anumitor sisteme, „creația și căderea omului au fost predestinate de către Dumnezeu”; a doua, întrucît decretul implica „răscumpărare și renaștere”, a conchis că „decretul de alegere a inclus în mod necesar o conștientizare și o atenție acordată căderii”, pe baza faptului că, într-un fel, răscumpărarea era, cum spunea Johann Heinrich Heidegger, un „răspuns” la păcat și cădere.

Heidegger a mers pînă acolo încît a considerat „alegere” și „legămîntul” (*testamentum*) ca sinonime, alăturînd cele două concepte, de exemplu, în învățătura sa potrivit căreia „cei ce participă cu adevărat la legămînt” (*vere foederati*) sînt cei care vor stărui pînă la sfârșit. Alți teologi reformați, precum William Ames, au pus în discuție și

Ames. *Coron.* 5.2 (1632: 401)

Ames. *Marr.* 1.25 (1642: 105)

Keck. *Syst.* 3.1 (1615: 245)

Aret. *Act.* 2: 47 (1590: 24v)

Vezi *supra*, p. 255
Aret. *Loc.* 5-6 (1617: 28-40)
Evr. 11.40

Polan. *Syntag.* 6.1
(1617: 333)

Fapte 2,23

Keck. *Syst.* 1.7 (1615: 114)

Vezi *supra*, p. 153
Cat. *Heid.* 54 (Niesel 162)

Alst. *Theol. cat.* 2.11
(1619: 379)

Roll. *Voc. eff.* 2 (1597)

Alst. *Theol. cat.* 1.2
(1619: 28-29)

Brn. *Doct. foed.* 3.8.1
(1688: 246)

Heid. *Corp. theol.* 9.4-5
(1700-1: 302)

interrelaționarea acestor două concepte. Ames s-a străduit să clarifice faptul că a existat „doar un act propriu-zis de voință la Dumnezeu”, pentru că El este veșnic, și, prin urmare, [a existat] „doar un singur decret despre sfârșit și mijloace”; totuși, „potrivit manierei noastre de a concepe, în ordinea intenției Dumnezeu voiește sfârșitul înaintea mijloacelor, cu toate că în ordinea execuției, voiește mijloacele înaintea orientării lor spre sfârșit”. Există astfel o simetrie între ceea ce decretase Dumnezeu din veșnicie și ceea ce a acordat în timp, lucru pe care l-a clarificat limbajul Noului Testament. Relația ambiguă dintre doctrina predestinării și cea a providenței, care constituise o problemă pentru teologia reformată încă de pe vremea *Instituțiilor* lui Calvin, demonstra totuși această simetrie. După unii, termenul „providență” s-ar putea referi la „un decret veșnic al lui Dumnezeu cu privire la tot ce urma să fie în viitor”; alții, deși își dădeau seama că există garanții biblice pentru această utilizare [a termenului], considerau că „nu e precis”, preferind să-l rezerve „actului însuși de conservare și îndrumare” în istorie, nu „decretului” de dinainte de istorie și timp „de conservare și conducere a lucrurilor”. În mod similar, existau unele manuale de teologie care, urmînd precedentului *Catehismului de la Heidelberg*, erau întocmite în așa fel încît doctrina alegerii să fie considerată ca parte a discuției lor pe teme de eclesiologie.

Această metodă de a trata doctrina alegerii era în concordanță cu „miezul” teologiei legămîntului. La sfârșitul secolului al XVI-lea deja teologul scoțian Robert Rollock spunea: „Tot cuvîntul lui Dumnezeu are legătură cu un legămînt, căci Dumnezeu nu comunică cu omul decît printr-un legămînt”. Argumentînd că fără doctrina legămîntului „nici un context din Sfînta Scriptură nu poate fi explicat serios, nici o doctrină a teologiei nu poate fi tratată cum se cuvine, nici o controversă nu poate fi decisă cu precizie”, Johann Heinrich Alsted a caracterizat această doctrină ca „scop al catehismului” și a demarat revizuirea tuturor celorlalte doctrine ale teologiei sistematice în lumina ei. Intitulîndu-și cartea *Doctrina legămintelor sau Sistemul teologiei didactice și combative* Johann Braunius a făcut din legămînt principiul organizatoric al dogmaticii sale. Legămîntul era, conform încă unuia dintre dogmaticienii reformați, „miezul și centrul întregii Sfînte Scripturi”, la care trebuia raportat tot ce era cuprins în Scriptură, ca la „o normă și o formă”. Chiar și un teolog care a refuzat

să-i acorde un capitol special, întrucât considera că termenul este metaforic și nu era de acord că el constituie „vreun fel de doctrină specială și esențială în teologie”, a fost nevoit totuși să afirme că „doctrina din a cărei tratare sub numele de «legământ» teologii fac o practică este dispersată în toată doctrina lucrării lui Hristos și în cele legate de îndreptățire și sfințire”.

Datorită proeminenței ei în limbajul Bibliei, ideea de legământ nu aparținea, bineînțeles, numai teologiei reformate: teologul contrareformist Thomas Stapleton a folosit-o pentru a dovedi că promisiunile „vechiului legământ sau testament” nu erau limitate la „moștenirea pămîntească a țării Canaanului”; și anticalvinul convins Abraham Calovius a argumentat pe baza ideii de legământ că existase îndreptare prin credință încă din Vechiul Testament, chiar dacă a atacat „teologia federală” reformată. Totuși, aici ideea și-a căpătat locul ce i se cuvenea. Dacă se ignoră sensul secular și juridic-prudențial, definiția teologică, asupra căreia cei mai mulți teologi reformați au putut cădea de acord, era: „Un legământ al lui Dumnezeu este o înțelegere între Dumnezeu și om, cu scopul de a atinge binele suprem”; sau, mai pe larg: „un pact sau o înțelegere a lui Dumnezeu cu omul, prin care Dumnezeu, prin dreptul ales pe care îl are și prin bunătatea Sa unică, promite viața veșnică cu anumite condiții și îl pecetluiește prin anumite semne și, ca să zicem așa, face legământ”. Pecițile legământului sînt tainele. Dar Dumnezeu și omul nu sînt egali în acest legământ: Dumnezeu îi cere un angajament și îi promite mîntuire și viață veșnică omului, pe cînd omul „consimte” și „se angajează la rîndul său”¹, punînd garanție credința sa în Dumnezeu și loialitatea față de legământ.

Exista totuși mai puțin consens în privința numărului precis și a denumirii seriilor de legăminte pe care Dumnezeu le-a făcut cu neamul omenesc. *Confesiunea de*

1. În original sînt utilizați termenii *stipulate* pentru angajamentul lui Dumnezeu, *adstipulate* și *restipulate* (care nu apar în nici un dicționar al limbii engleze, fiind puși în original între ghilimele) pentru răspunsul omului. Cei trei termeni aparțin limbajului juridic ce reglementează raportul dintre un creditor și debitorul său și își au originea în termenii latini *stipulatio*, „promisiune solemnă făcută de un debitor ca răspuns la cererile creditorului său” (cf. F. Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Hachette, p. 1479), *adstipulatio*, „confirmare” (cf. *op. cit.* p. 58), *restipulatio*, „a stipula în mod reciproc” (cf. *op. cit.* p. 1354) (n. trad.).

Keck. *Syst.* 33.3 (1615:268)

Stapl. *Fort.* 1.3 (ERL 163:16v)

Calov. *Art. fid.* 3.2.8 (1684:266)

Calov. *Art.fid.* 3.4.6 (1684:348-352)

Brn. *Doct. foed.* 3.8.1 (1688:249)

Heid. *Corp. theol.* 9.8 (1700-1:303); Bucan. *Inst.* 22.1 (1605:221)
Trel. *Schol. inst.* 2 (1606:95)

Heid. *Corp. theol.* 9.11 (1700-1:304)

la *Westminster* distingea două astfel de legăminte și un subset de două etape în cel de-al doilea legământ: „legământul faptelor, prin care i-a fost promisă lui Adam viața și prin el posterității lui, cu condiția ascultării desăvârșite și personale”, și „legământul harului” în Hristos, ce „a fost administrat în mod diferit în vremea Legii și în vremea Evangheliei”. Amandus Polanus, în versiunea sa despre cele două legăminte, a adăugat punctul de vedere potrivit căruia Dumnezeu „a repetat legământul [faptelor] cu poporul lui Israel prin Moise”, deși legământul harului începuse între timp cu promisiunea „seminței femeii” făcută lui Adam și Evei după cădere, un legământ ce era, la rîndul său împărțit între „vechiul legământ al harului” de dinaintea lui Hristos și „noul legământ al harului” de după Hristos. Erau totuși doar două legăminte, dar se suprapuneau în așa fel încît să sugereze posibilitatea că erau de fapt trei.

Această posibilitate a devenit realitate prin teologia legământului „școlii din Saumur” sau a lui Moses Amyraldus (Moise Amyraut), care „trebuie privit ca instrumentul luat în stăpînire și folosit de [ei]... pentru a corecta ceea ce ei considerau a fi accentele nesănătoase ale calvinismului ortodox”. Și aici, baza era o distincție între două tipuri de legământ: un legământ absolut (ca acela cu Noe, care nu depindea de acțiunilor partenerului uman) și un legământ condiționat (care era într-un fel dependent de răspunsul omului). Doctrina urma să aibă de-a face în special cu cel de-al doilea legământ. „Existau”, după Amyraldus, „trei astfel de legăminte divine [con condiționate] menționate în Scriptură; primul, cel care a fost făcut în paradisul pămîntesc și care se cuvenea a fi numit *natural*; al doilea, cel pe care Dumnezeu l-a stabilit într-o manieră specială cu Israel și care este numit *legal*; al treilea, care este numit *haric* și care este făcut cunoscut în evanghelie”.

Heidegger a respins această „ipoteză bizară a lui Amyraldus”; Bucanus a numit-o „nebuie” și „închipuire falsă”; *Consensul elvețian* s-a pronunțat fără echivoc împotriva „doctrinei celor care încearcă să ne facă să acceptăm (*cudunt*) trei legăminte”. Toți trei au reafirmat, împotriva acestui lucru, cele două legăminte, al faptelor și al harului: „Legământul faptelor este pactul lui Dumnezeu cu Adam (pe cînd acesta din urmă se afla în stare de deplinătate), ca începutul întregului neam omenesc. Prin acesta El a cerut de la om ascultarea totală a faptelor legii și i-a promis viață veșnică în ceruri dacă împlinește această

Cocc. S.T. 15.41.14
(1665:426)

Fac. 3,15

Polan. Syntag. 6.33
(1617:451-452)

Armstrong (1969) 142

Amyr. Thes. 2 (Thes. Salm.
1:212)

Heid. Corp. theol. 9.14
(1700-1:305-306)
Bucan. Inst. 22.30
(1605:231)

Cons. Helv. 25.57 (Niemeyer
738)

Heid. *Corp. theol.* 9.15
(1700-I: 306)
Cocc. *S.T.* 22
(1665: 269-278); Brn. *Doct. foed.* 3.8.2 (1688: 250-253)

Heid. *Corp. theol.* 9.20
(1700-I: 307-308)

Brn. *Doct. foed.* 3.8.2
(1688: 250-251)

Cocc. *S.T.* 13.31
(1665: 350-359)
Heid. *Corp. theol.* 11.2
(1700-I: 371-372)

Mrtin. *Sum. op.* 4 (1612: 75)

Cocc. *S.T.* 8.22.19 (1665: 271)

Burm. *Synop.* 31.1
(1687-II: 4); Brn. *Doct. foed.*
3.10.4 (1688: 274)

Heid. *Corp. theol.* 11.33
(1700-I: 384)
Brn. *Doct. foed.* 3.10.4
(1688: 274-275)

Alst. *Theol. cat.* 1.2
(1619: 29)

West. *Conf.* 7.3 (Müller 559)
Cons. *Helv.* 23.51 (Niemeyer
738)

Polan. *Syntag.* 6.46
(1617: 489)

West. *Conf.* 7.6 (Müller 560)

Bucan. *Inst.* 22.14
(1605: 227)

Ier. 31,31-32

ascultare ; dar l-a amenințat pe om cu moartea eternă dacă o încalcă. De partea sa, omul a promis ascultare desăvârșită, ca răspuns lui Dumnezeu și condițiilor puse de El". Legământul faptelor ar mai putea fi numit ori „legal” (incluzînd ambele legi, naturală și pozitivă), ori „natural” ; acestea nu erau două legăminte distincte succesive, așa cum încercaseră Amyraldus și școala de la Saumur să le prezinte, ci două aspecte ale aceluiași legământ al faptelor, pe care Dumnezeu îl stabilise cu întregul neam omenesc prin Adam, ca reprezentant al omenirii, și „chiar [prin] Eva”. Păcatul lui Adam și al Evei a făcut ca legământul faptelor să devină nefolositor ca mijloc de îndreptare, însă întreruperea sa nu a eliminat obligația ascultării față de lege : legea și evanghelia nu se contrazic una pe alta, în sensul că una o anulează pe cealaltă, însă există o mare diferență între ele. Întreruperea cauzată de păcat a eliminat pentru totdeauna condiționarea legământului originar, adică promisiunea vieții veșnice dacă sînt săvîrșite faptele legii. Atacîndu-i pe socinieni, pentru încercarea de a transforma și Vechiul, și Noul Testament într-un „legământ legalist al faptelor” și pe pelagieni și romano-catolici pentru că „au pervertit și au abolit legământul harului” cam în același fel, exponenții teologiei ortodoxe a legământului au enumerat asemănările și deosebirile dintre cele două legăminte : amîndouă sînt expresia „unei bunăvoințe voluntare din partea lui Dumnezeu”, dar prezintă omenirii modalități opuse de a obține mîntuirea.

„Legământul haric al lui Dumnezeu”, cum îl numea Alsted, „este acela prin care Dumnezeu le-a promis harul său și mîntuirea veșnică tuturor celor ce cred în Hristos, cu condiția să aibă credință și o nouă ascultare, dăruindu-li-l gratuit”. Definițiilor de acest gen *Confesiunea de la Westminster* le-a adăugat explicația că promisiunea li s-a făcut „numai celor care sînt aleși spre viață” sau, după cum spune mai direct *Consensul elvețian*, „numai celor ce erau aleși în Hristos, cel de-al doilea Adam”. Scopul final al legământului harului era același cu al alegerii și condamnării : afirmarea bunătății, milei și dreptății supreme ale lui Dumnezeu. „Nu există”, insistă *Confesiunea de la Westminster*, prin urmare, „două legăminte ale harului, diferite în substanță, ci unul și același” legământ etern, unic, în Vechiul Testament și în cel Nou. În Vechiul Testament el aducea cu sine „binecuvîntări pămîntești”, ca mijloc prin care se învață despre „moștenirea cerească”, și era mai apăsător și mai obscur decît avea să fie în Noul

Bucan. *Inst.* 22.15
(1605:227-228)

Polan. *Syntag.* 6.45-47
(1617:488-489)

Trel. *Schol. inst.* 2
(1606:54)
Alst. *Theol. cat.* 1.2
(1619:32-36)

Polan. *Syntag.* 6.16
(1617:394)
Heid. *Corp. theol.* 11.29
(1700-I:383)

Cocc. *S.T.* 15.41.4
(1665:423-424)

Martn. *Sum. op.* 26
(1612:503)
Heid. *Corp. theol.* 11.50
(1700-I:392)

Cocc. *S.T.* 17.25
(1665:530-537)

Schrenk (1923) 127

Cons. *Helv.* 24.52 (Niemeyer
738)

Ames. *Marr.* 1.38 (1642:170)

Heid. *Corp. theol.* 9.4
(1700-I:302)

Testament, în care, „atunci cînd a fost arătat Hristos, substanța [legămîntului harului]”, existau încă „mijloace auxiliare” temporale, pe lângă „bunurile spirituale și eterne” pe care Dumnezeu le-a oferit, și, prin urmare, „un legămînt fizic în care Dumnezeu S-a angajat cu omul”.

Legămîntul harului a fost împlinit prin întrupare ; căci, dacă urma ca Dumnezeu și omul să devină unul în legămînt, Dumnezeu și omul trebuiau să devină unul în persoana lui Hristos, care a fost „nucleul legămîntului harului”. Ratificarea acestui legămînt veșnic a fost principalul scop al morții Sale pe cruce, care a fost mai importantă decît ceea ce i se dăduse la început lui Adam prin creație, „datorită meritului și valorii mai mari” ale lui Hristos. Satisfacția oferită de Hristos pentru păcatul uman și acceptarea de către Dumnezeu a satisfacției oferite au făcut nulă și neavenită puterea legii de a-i blestema și a-i pedepsi pe cei care trecuseră în legămîntul harului, cu toate că obligația de a se strădui să ducă o viață în acord cu legea nu era nulă și neavenită. Ca „simboluri și peceți ale legămîntului harului”, tainele Noului Testament au proclamat și au aplicat harul acestuia tuturor celor care participau cu adevărat la legămînt.

Semnificația specială a acestei perioade a doctrinei Bisericii reformate constă în interpretarea teologică pe care a dat-o istoriei legămîntului, în „revitalizarea însuflețită istoric” a interpretării teologice a înțelegerii lui Dumnezeu cu poporul Său, cu care a înlocuit „sistematica” reformată tradițională și preocuparea acesteia față de planul de dinainte de istorie al lui Dumnezeu. Pentru că schematizarea istorică a ceea ce *Confesiunea elvețiană* a numit „varietatea timpurilor” și „varietatea iconomiilor” în diferite „perioade” a devenit acum parte a teologiei sistematice. „Deși legămîntul liber și mîntuitor al lui Dumnezeu a fost de la început numai unul”, a explicat Ames, „totuși modul de aplicare... a fost diferit, în funcție de vremurile în care Biserica a fost adunată”. Și a încheiat : „În această varietate a existat mereu un progres, de la imperfect spre perfect”. Datoria doctrinei creștine era să studieze și să compare aceste „epoci în care Biserica a fost adunată” și să identifice trăsăturile caracteristice ale acestui „progres”. Trebuia încorporată în însăși metodologia teologiei și în structura doctrinei Bisericii o evaluare a „curgerii și succesiunii epocilor”. În primă instanță, desigur, aceasta s-a aplicat istoriei mîntuirii redată în Biblie, în care Ames, împreună cu mulți alții, a specificat o „modalitate de

Heid. *Corp. theol.* 12-13
(1700-I: 417-454); Brn. *Doct.*
foed. 4,16.1 (1688: 391)

Ames. *Marr.* 1.38 (1642: 171)

administrare” a legământului harului înainte de Moise și alta de la Moise la Hristos, dar a mers mai departe, distingînd și „unele diferențe de la Adam la Avraam” în comparație cu „ceea ce a fost după Avraam, pînă la Moise”. De la Adam la Avraam; de la Avraam la Moise; de la Moise la Hristos – acestea erau principalele etape ale „progresul de la imperfect spre perfect” din istoria legământului harului, așa cum le-a trasat Ames.

„Diferența dintre Calvin și așa-numiții calvini de la începutul secolului al XVII-lea”, sugera cel mai important învățat al gândirii puritane, „nu poate fi mai viu ilustrată decît prin comparația *Instituțiilor* cu o carte reprezentativă precum *Măduva* lui Ames”. Cu toate acestea, în această interpretare a „dispensațiilor” (sau „iconomiilor”) istoriei mîntuirii, Ames a fost totuși foarte rezervat. El a pornit de la teza, cu care a și încheiat, că „administrarea legământului din [vremea în care] Hristos [a fost] făcut cunoscut pînă la sfîrșitul lumii” va fi „nesfîrșită și nealterată, pentru că este perfectă”; prin urmare, nici o „altă [dispensație] nu trebuie așteptată, căreia să îi ofere locul, pentru că ar fi mai perfectă”. Accentul pus pe finalitatea dispensației Noului Testament și pe implicita încetare a autorității istoriei de după Hristos era conform cu viziunea protestantă potrivit căreia întreaga revelație încheiată era cuprinsă în Scriptură, nu în Scriptură și în tradiția subsecventă. Însă puritanismul radical care s-a dezvoltat din teologia reformată în Anglia – și în Noua Anglie – avea să precipite o serie de crize datorate dezvoltării în continuare a doctrinei legământului și a schemei „dispensației”.

Între timp, teologii din toate taberele au invocat totuși, odată cu Reforma sau chiar înaintea ei, autoritatea istoriei și a tradiției în discuțiile lor doctrinale, atît pozitive, cît și polemice, și au acordat, din acest motiv, istoriei un statut care părea a fi nepotrivit cu eliminarea autorității ei. Nu a fost nici o surprinză cînd Stapleton, care a tradus în engleză *Istoria bisericească a poporului englez* a lui Beda, a invocat autoritatea acestor „compatrioți ai noștri învățați și sfinți” pentru a demonstra că religia autentică a Angliei este romano-catolicismul, nu protestantismul anglican; căci trebuia ca toți să recunoască „virtutea Sfîntului Beda, despre care a vorbit cum se cuvine un istoriograf”. Dar în secolul al XVII-lea „centrul de gravitație teologic se deplasa dinspre Biblie înspre domeniul istoriei bisericești”; odată invocată, cercetarea istorică nu se va mai înclina întotdeauna așa de ușor în fața autorității doctrinei Bisericii.

Stapl. *Fort.* 2.1 (ERL
163: 91r)

Stapl. *Pr. Bed.* (1565: 2r)

O. Chadwick (1957) 4

Deja în secolul al XVI-lea Aretius li s-a opus celor care cereau unanimitate totală „chiar și în cele mai mici detalii ale doctrinei”, arătând că așa ceva este imposibil și absurd. Oricine ar studia „istoria Bisericii și a filozofiei” ar descoperi că nu existase niciodată o perioadă în care astfel de unanimitate și conformitate cu un standard unic al doctrinei să fi prevalat între „învățăturile tuturor doctorilor”. Bossuet a considerat această evidență a pluralismului în istoria doctrinală a protestantismului drept o dovadă a faptului că el nu poate reprezenta adevărul neschimbat al revelației divine, așa cum a făcut romano-catolicismul prin aderarea sa la credința unică și adevărată. De aceea era permis să fii relativist din punctul de vedere al istoriei în privința poziției doctrinale a celorlalte Biserici și a teologilor lor, dar nu a propriei Biserici. În secolul al XVII-lea, preocuparea specială a lui Calixtus a fost să apere canonul vincentian a „ceea ce pretutindeni, mereu și de către toți s-a crezut” de acest relativism, care deja se manifesta ca produs al studiului istoric.

Chiar la sfârșitul secolului al XVII-lea, în 1699, a fost publicată o lucrare fundamentală de istoriografie purtând titlul *Istoria nepartizantă a Bisericii și ereticii de la începutul Noului Testament pînă în 1688*, a lui Gottfried Arnold, care a căutat să demonstreze că „ortodoxia” nu avea dreptul să revendice continuitatea de-a lungul secolelor, ce aparținuse la fel de mult și „ereziei”. În 1694, s-a născut Johann Lorenz von Mosheim; numit adesea părintele istoriei bisericești critice, „a separat în mod deliberat istoria bisericească de teologie”. Împreună cu alți istorici critici ai Iluminismului secolului al XVIII-lea, Arnold și Mosheim vor da viață, prin cercetarea „istoriei legămîntului”, începînd de la Noul Testament, uneia dintre forțele intelectuale și religioase care au transformat radical însăși definiția doctrinei creștine în cultura modernă.

Darurile harului

Între Conciliul de la Trident și sfârșitul secolului al XVII-lea, teologii Bisericii romano-catolice au fost antrenați în îndeplinirea a două îndatoriri strîns legate, deși distincte: consolidarea realizărilor doctrinale ale conciliului, ca reafirmare, împotriva învățăturilor reformatoilor protestanți, a tradițiilor autentice ale Bisericii; clarificarea, în domeniul

Aret. *Loc.* 58 (1617: 319)

Boss. *Hist. var.* pr. 2-3
(Lachat 4: 1-2)

Vezi vol. 1, pp. 152-159
Calx. *Pr. Vinc. Ler.*
(1629: 31)

Arn. *Hist.* 1.5.5; 1.4.8
(1699: 239; 186-187)

Arn. *Hist.* 1.4.7 (1699: 174)

Hirsch (1960) 2: 355

credinței, a câtorva inadvertențe care fuseseră moștenite de la pluralismul doctrinal al secolelor anterioare, dar nu au fost rezolvate de conciliu. Conciliul de la Trident a fost de câteva ori pe punctul de a confunda cele două îndatoriri și de fiecare dată fusese avertizat că se îndreaptă într-o direcție greșită. Numai prima îndatorire era de competența conciliului, în timp ce disputele dintre scolastici era mai bine să fie lăsate în seama acestora. Așa că, în linii mari, Conciliul de la Trident respectase distincția dintre consolidarea doctrinei Bisericii și clarificarea teologiei doctrinale.

Pe lângă apărarea naturii și a locului autorității în Biserică, în mod special relația dintre autoritatea Scripturii și cea a tradiției, teologii Contrareforme au îndeplinit îndatorirea de a consolida prin reluarea subiectelor de dispută abordate de reformatori și dezvoltate de primele două generații de polemisti antiprotestanți. Întrucât de la ea a pornit totul, problema indulgențelor era inevitabilă. Un loc important în polemici îl aveau erorile și inadvertențele învățaturii protestante despre taine, pe tema cărora Thomas More avusese dispute cu Luther. Negînd prezența reală în Euharistie, „secta sacramentală” a lui Calvin „s-a lipsit de cea mai bună hrană” și acum își propune „să hrănească poporul lui Dumnezeu cu o bucată de piine goală în locul preacinstiului trup al lui Hristos”. Astfel, devalorizase tainele, acestea ajungînd doar cu puțin mai importante decît niște simple instrumente didactice. Deși Calvin invocă mărturia Antichității creștine, în special a lui Augustin, pentru învățăturile sale, „autoritatea Părinților” – de exemplu, Dionisie Areopagitul, a cărui autenticitate era încă în dispută – dovedea vechimea doctrinei romano-catolice a prezenței reale. Cea mai importantă problemă în discuție era legătura intimă dintre taine și harul divin. Există o contradicție fundamentală în poziția protestantă privind această legătură. Căci, dacă Dumnezeu este atît de suveran pe cît L-au făcut, de exemplu, calvinii în doctrina lor despre predestinare, pe ce bază pot ei afirma atunci că „Dumnezeu nu poate da tainelor exterioare efectul harului”? Omul nu are o natură necorporală asemănătoare cu a îngerilor și, prin urmare, are nevoie de taine care să-i acorde harul, mai ales de Euharistie, ce nu conține doar harul însuși, ci chiar și pe „autorul harului și a tot binele, Hristos Domnul nostru”.

Dominînd „consolidarea”, doctrina harului era și cel mai important subiect al „clarificării”. Imediat după Conciliul

Vezi *supra*, p. 308

Vezi *supra*, p. 323

Bell. *Indulg.* 2.1 (Fèvre 7: 57)

Stapl. *Tr. Thom.* 3.4 (1588-II: 47-48)

Stapl. *Count.* 4.13 (ERL 311: 524v)

Bai. *Sacr.* 4 (Gerberon 214-215)
Bell. *Cont.* 10.2.24 (Fèvre 4: 109)
Stapl. *Ret.* 2 (ERL 308-I: 41r-43r)
Vezi *supra*, pp. 339-340
Bell. *Scrip. eccl.* 2 (Fèvre 12: 360)
Bell. *Cont.* 10.2.3 (Fèvre 4: 65-66)

Stapl. *Count.* 4.1 (ERL 311: 411v)

Bell. *Dich. dott. cris.* 9 (Fèvre 12: 317-318)

de la Trident, Michael Baius (Michel de Bay) a reafirmat o puternică poziție augustiniană în doctrina păcatului și a harului, lansînd prin aceasta o discuție interminabilă asupra teologiei lui Augustin. În ciuda condamnării propozițiilor lui Baius de către papa Pius al V-lea, în 1657, Cornelius Jansen și-a reînnoit protestul la adresa a ceea ce el considera a fi pelagianismul și semipelagianismul agresiv al vremii, analizînd și respingînd aceste tendințe, cu mare erudiție și grijă în cele trei volume ale lucrării sale *Augustinus*, publicată în 1640, la puțin timp după moartea lui. Și această lucrare a fost condamnată, cînd, în 1653, papa Inocențiu al X-lea a promulgat constituția sa *Cum occasione*. Unora li s-a părut că aceste interziceri oficiale ale augustinismului extrem plasează doctrina publică a Bisericii în poziția de apărător al celor pe care îi atacaseră Baius și Jansen, în special Louis Molina, a cărui lucrare *Armonia dintre voința liberă și darurile harului*, din 1588, era o apologie extinsă a libertății voinței de dinainte și din momentul convertirii și, prin urmare, a rolului pozitiv al „ajutoarelor harului” (*auxilia gratiae*). Dar magisteriul Bisericii, după ce o comisie papală a revizuit problema timp de un deceniu, a lăsat o mare parte a acestei chestiuni nerezolvată, decretînd în schimb, în 1607, că nici una dintre părțile aflate în conflict nu ar trebui să condamne partea adversă. Acest decret „nu le-a dat moli-niștilor dreptul de cetățeni ai Bisericii, dar le-a oferit privilegiul de a se bucura de ospitalitatea ei”.

Statutul doctrinei publice a Bisericii, ca fiind nu doar ceea ce „se crede” și „se învață”, ci și ceea ce „se mărturiseste” în legătură cu întreaga gamă de chestiuni legate de darurile harului, era el însuși un important subiect de discuție în aceste controverse. Trebuia să se recunoască faptul că „se pot cita foarte puține în sprijinul” multora dintre aceste chestiuni, „care să fie decisive sau măcar convingătoare, de la concilii și de la Părinți”. De aceea, Sinodul de la Arausio, ținut la un secol de la moartea lui Augustin pentru a reafirma învățăturile lui împotriva pelagianismului și semipelagianismului, a avut o poziție specială, dar, în același timp, problematică. Întrucît a decretat că „nimeni nu are nimic al lui, cu excepția minciunilor și a păcatului”, Jansen l-a putut cita – și a și făcut-o – în sprijinul poziției sale, așa cum oponenții lui Molina au putut cita alte decrete ale sale ca dovadă că Molina și teologii care preamăreau libertatea voinței în detrimentul harului divin erau de fapt neopelagieni sau cel puțin semipelagieni.

Pi. V. *Ex. om.* (van Eijl 767-775)

Inn. X. *Cum. occas.* (Argenté 3: 261-262)

Paul. V. *Form.* 5.ix.1607 (Schneemann 292-293)

Stegmüller (1935) 63

Vezi vol. 1, pp. 27-31

Suar. *Praed.* 2.13.1 (Vivès 1:386)

Suar. *Grat.* 6.12.11 (Vivès 9:74)
Vezi vol. 1, pp. 335-338

Boss. *Def. trad.* 2.5.17 (Lachat 4: 190-192)
CAraus. (529) *Can.* 22 (CCSL 148-II: 61)

Jans. *Aug.* 2.2.3.23 (1640-I: 535-542)

Bai. *Lib. arb.* 10 (Gerberon 85); Nun. *Conc.* 10; 21 (Beltrán 390; 403); Ban. *Apol.* 1.20.4 (Beltrán 199)

Deși Sinodul de la Arausio a fost un sinod provincial, și nu un conciliu ecumenic, Francisco Suárez, acuzat de molinism pentru că a apărat doctrina libertății, a acordat totuși canoanelor sale, inclusiv celor problematice, „autoritatea infailibilă a credinței”, în baza faptului că erau, „ca să zicem așa, confirmate «dinainte» de autoritatea papală”, de vreme ce conținutul lor fusese, în mare parte, elaborat de Sfântul Scaun. Apoi a trebuit să pună canoanele dificile de la Arausio în consens ceea ce el apăra ca fiind doctrină a Bisericii. Pentru a decide care era doctrina Bisericii, legislația Conciliului de la Trident era totuși unică. Deși existaseră și alte concilii care vorbiseră despre doctrina harului, „între conciliile ecumenice legitime el singur a afirmat și a definit această problemă în detaliu, ca și când ar fi cuprins într-o *summa* ceea ce papii și conciliile anterioare lăsaseră ca tradiție”. Din acest motiv, și Molina a recunoscut diferite elemente ale doctrinei tomiste a harului, care fuseseră afirmate și apărute la Trident ca doctrine ce erau acum „obligatorii ca subiect al credinței” (*de fide*).

Deoarece conciliile ecumenice ale Bisericii au avut, încă de la început, mult mai puține de spus în legătură cu doctrina păcatului și a harului decât referitor la dogma despre Dumnezeu și cea despre Hristos, problema semnificației doctrinale a cultului Bisericii a jucat, încă din vremurile Bisericii vechi, un rol determinant în dezbaterele pe tema doctrinei despre om. Augustin a apelat, când mărturiile Părinților Bisericii și ale teologilor despre doctrină păreau ambigue, la „rugăciunile pe care Biserica le-a folosit și le va folosi mereu”, în care Biserica a mărturisit „că binele pe care îl avem doar prin propria voință nu îl avem totuși decât dacă [Domnul] lucrează în noi, încât să îl voim”. Augustinienii romano-catolici din secolele al XVI-lea și al XVII-lea au apelat acum tot la cult, citind „rugăciunile zilnice ale Bisericii” ca autoritative pentru eficiența harului. Biserica se ruga chiar și pentru aceia dintre morți care muriseră nepătați de fapte reprobabile publice; de aceea, afirma necesitatea ca aceștia să primească un har pe care nu îl meritau. Aceste texte liturgice doveditoare erau dovezi ale „credinței catolice, așa cum fusese ea manifestată în rugăciunile Bisericii” și „crezută” fără a fi pusă la îndoială și „învățată” în mod explicit, deși probabil nu fusese „mărturisită” formal. Alături de „Pavel și Augustin, [care] sînt tiparul și sursa tuturor concluziilor care pot fi trase cu privire la har”, evidența

CAraus. (529) *Can.* 6 (CCSL 148-II:57)
 Suar. *Grat.* prol. 6.1-2 (Vivès 7:307-308)
 Suar. *Praed.* 2.13.5 (Vivès 1:387-388); Suar. *Grat.* 1.21.6; 1.21.10 (Vivès 7:470; 471-472)

Pasc. *Poss. comm.* 1
 (Braunschvicg 11:156-166)

Suar. *Grat.* 5.33.1 (Vivès 8:553)

Mol. *Grat.* 109.7; 114.2;
 114.5 (Stegmüller 87; 178;
 182)

Vezi vol. 1, pp. 346-347;
supra, p. 312

Aug. *Persev.* 23.63 (PL 45:1031-1032)

Pasc. *Poss. comm.* 7
 (Braunschvicg 11:213-218)
 Ban. *Apol.* 1.10 (Beltrán 160-164)

Bai. *Mer. op.* 2.8 (Gerberon 42)

Jans. *Aug.* 1.5.10
 (1640-I:262)

Jans. *Aug.* 2. pr. 27
 (1640-II:59-62)

Pasc. Aug. (Braunschvicg 11:151-152); Ban. Mont. 5 (Beltrán 105)

Suar. Praed. 3.10.1 (Vivès 1:482)

Vezi *supra*, pp. 187-188

Mol. Grat. 110.2 (Stegmüller 118)

Vezi *supra*, pp. 318-319
Mol. Conc. 14.46.11 (Rabeneck 281); Suar. Grat. 7.11.8 (Vivès 98:175)

Vezi *supra*, pp. 184-185

Mol. Grat. 113.3 (Stegmüller 159)

Mol. Conc. 14.23.4 (Rabeneck 149)

Mol. Conc. 14.37.2 (Rabeneck 225)

Mol. Conc. 14.39.1-2 (Rabeneck 240)

Pasc. Prob. pr. (Braunschvicg 11:133)

Bai. Prim. just. 2.8 (Gerberon 70-71)

Ban. Apol. 1.14.3 (Beltrán 176)

Vezi *supra*, p. 321
Ban. Apol. 3.4.1 (Beltrán 287)
Bell. Dich. dott. cris. 4.4 (Fèvre 12:300)

regulii rugăciunii putea ajuta la confirmarea regulii autoritative a credinței împotriva recentelor „rămășițe ale erorilor lui Pelagius”.

Formularea doctrinei harului a implicat ambele îndatoriri ale teologiei, consolidarea împotriva celor din afară și clarificarea în dialogul cu cei dinăuntru. Era necesară afirmarea acestei „doctrine împotriva ereticilor, în primul rând împotriva lui Luhter și Calvin”. Cu toate că doctrina harului ocupase un loc central în teologia lui Luther, acesta negase faptul că îndreptățirea avea loc printr-o infuzie de har, în schimb îl atribuisese împărtășirii dreptății lui Hristos pentru iertarea păcatelor. Molina și Suárez găsiseră de cuviință să citeze împotriva acestei poziții definiția Conciliului de la Trident, care respinsese în mod expres limitarea îndreptățirii la iertarea păcatelor. Tocmai datorită doctrinei sale despre sclavia voinței a fost ales Luther pentru această discuție. Această doctrină și implicațiile ei i-au oferit lui Molina argumentul de care avea nevoie atât pentru a-și susține afirmația, potrivit căreia libertatea voinței este un constituent necesar al doctrinei catolice a harului, cât și reciproca ei: „Libertatea voinței trebuie păstrată pentru ca harul Dătătorul să se arate în toate”. Căci harul anticipat al lui Dumnezeu și libertatea voinței nu sînt contrare, ci sînt „două părți ale unei singure cauze constitutive a actului credinței”. Una dintre preocupările lui Molina era să elimine necesitatea de a postula, în plus față de acest „ajutor special al harului anticipat”, un al doilea act divin special de ajutor, prin care libertății voinței să i se permită să genereze acte de credință, nădejde, iubire și pocăință.

În ceea ce îi privește, opozanții lui Molina și alți neo-augustinieni au fost obligați să se detașeze de Luther în reafirmările primatului harului. Când Baius a declarat că fără har libertatea voinței este bună numai pentru a păcătui, această declarație a părut periculoasă, ca un ecou al lui Luther, dar el a specificat în continuare că există o libertate a voinței curată și că ea este ajutată de har; or, în formula tomisto-augustiniană a lui Domingo Báñez, „eficacitatea ajutorului divin, așa cum vine de la Duhul Sfînt, nu distruge libertatea, ci o perfecționează”. Cunoscuta armonizare dintre har și liberul arbitru, realizată de Bernard de Clairvaux, indica echilibrul corect dintre maniheism și pelagianism. În opoziție cu pelagianismul, Bellarmino a insistat că toate eforturile umane sînt inutile dacă Dumnezeu nu adaugă harul împreună-lucrător, căci

Bell. *Cont.* 14.6.4 (Fèvre 6: 115)

Stapl. *Ant. ev.* Lc. 7: 47 (1595-1: 360)
Apol. *Conf. Aug.* 4.152 (*Bek.* 190)

Bell. *Bai.* 10 (Galeota 316);
Suar. *Grat.* prol. 5.7 (Vivès 7: 267-271)

Suar. *Grat.* 5.29.2; 4.3.1 (Vivès 3: 538; 272)

Bai. *Sacr.* 1-2 (Gerberon 212-213)
Suar. *Grat.* 4.3.10 (Vivès 3: 275)
Pasc. *Aug.* (Braunschvicg 11: 153)

Suar. *Grat.* 5.43 (Vivès 3: 609-614)

Vezi vol. 3, p. 117
1Tim. 2,4
Suar. *Praed.* 4.1.1 (Vivès 1: 435-486)
Boss. *Def. trad.* 2.5.5 (Lachat 4: 171-172); Suar. *Praed.* 2.3 (Vivès 1: 367-372); Mol. *Conc.* 14.23.14 (Rabeneck 147-148); Ban. *Apol.* 3.22-25 (Beltrán 325-330)

Suar. *Praed.* 1.6.2 (Vivès 1: 249)

Suar. *Praed.* 5.6.8 (Vivès 1: 514)

Mol. *Conc.* 23.8.14 (Rabeneck 515)

omul „nu poate face nimic pentru care să se poată spune că Dumnezeu îi oferă harul”. În același timp, caracterul gratuit al iertării nu exclude prezența anumitor fapte ale persoanei, care doar „predispun” spre har, deși nu îl „merită”, lucru pe care îl afirmă și *Apologia Confesiunii de la Augsburg*.

Cu toate că uneori Calvin era asociat cu Luther ca oponent al doctrinei catolice a relației dintre darurile harului și libertatea voinței, el și-a câștigat opoziția teologilor romano-catolici în special din cauza aparentului determinism al doctrinelor sale despre predestinare și condamnare. Chiar și Baius, deși preocupat de ceea ce considera a fi semipelagianismul timpului său, s-a alăturat acestei opoziții: așa cum „nu toți doctorii credinței catolice” sînt egali, la fel e și cu ereticii; iar Calvin era unul dintre cei mai răi. Temelia însăși a teologiei lui Calvin era falsă și contrară credinței catolice. Problema era însă că, așa cum susținuse Calvin însuși, existau dovezi considerabile în sprijinul doctrinei sale la Părinții credinței catolice. De aceea, era necesară apărarea lui Augustin în problema doctrinei predeterminismului, pe care se părea că atît Calvin, cît și unii romano-catolici o întrezăreau în declarațiile lui, și chiar apărarea lui Grigore cel Mare în problema doctrinei dublei predestinări ce părea implicită în explicația pe care acesta o dădea locului biblic clasic referitor la voința mîntuitoare a lui Dumnezeu. Era necesar în aceeași măsură ca toate taberele să găsească o explicație pentru limbajul lui Ioan Gură de Aur, care părea că favorizează poziția extremă a pelagianismului prin puterile pe care le conferea liberului arbitru neajutorat al omului.

O problemă crucială în doctrina predestinării – nu numai pentru Calvin și urmașii săi, ci și pentru toți augustinienii, inclusiv cei din interiorul romano-catolicismului – era relația dintre preștiința divină și predestinare. Suárez era sigur că acești doi termeni, așa cum erau folosiți împreună în Romani 8,29, nu erau sinonimi. Cum era, atunci, acțiunea de predestinare a lui Dumnezeu la mîntuire sau condamnare legată de preștiința Sa absolută a păcatelor și a virtuților, inclusiv a credinței? Cazul condamnării era mai simplu, pentru că era posibil să-l pui, cel puțin în cazul adulților, pe seama unei „ipotetice (*ex hypothesi*) preștiințe a păcatului, deși nu a păcatelor particulare ale indivizilor”; prin urmare, era permis să spui că „preștiința păcatelor viitoare precedă predestinarea – nu doar predestinarea noastră, ci și pe cea a lui

Mol. *Praed.* 23.4-5.1.9
(Stegmüller 306)

Suar. *Praed.* 3.9.1-3 (Vivès
1: 479-480)

Nunc. *Conc.* 1.23.1 (Beltrán
399); Ban. *Apol.* 1.23.1
(Beltrán 210-211)

Mol. *Praed.* 23.7 (Stegmüller
331); Ban. *Mont.* 3 (Beltrán
105)

Suar. *Grat.* 5.24.18 (Vivès
3: 515); Jans. *Aug.* 1.5.15
(1640-I:282)

Suar. *Grat.* 3.31 (Vivès 3: 31)

Suar. *Grat.* prol. 5.7.11
(Vivès 7: 271)

Jans. *Aug.* 1.8.17
(1640-I: 521)
Jans. *Aug.* 3.1.5
(1640-II: 17-24)

Vezi *supra*, p. 172

Suar. *Grat.* 1.21.1 (Vivès
3: 463-469)

Suar. *Grat.* prol. 3.1.3; 3.2.4
(Vivès 7: 130; 134)

Hristos, care este capul celor ce au fost predestinați”, cu toate că nici măcar această predestinare nu era „absolută”, în sensul că anula voința liberă. Spre deosebire de ceea ce învățaseră Calvin și, înaintea lui, Wycliffe, predestinarea însăși nu impunea o astfel de necesitate. Dorința de a proteja libertatea de necesitate l-a determinat pe Molina să afirme că Dumnezeu preștie o faptă, întrucît se va întîmpla prin voință liberă, dar nu este corect să se spună că s-a întîmplat pentru că a preștiut-o Dumnezeu. Diego Nuño l-a citat pe Augustin ca dovadă a contrariului: Molina îi contrazice și pe Toma, și pe Augustin. Molina a fost de acord, ca și oponentii săi, pe baza afirmațiilor lui Toma și Augustin, că numărul și identitatea celor predestinați sînt stabilite deja. Însă teologii romano-catolici din diversele grupuri ale vremii au susținut cu toții apărarea doctrinei catolice și a celei augustiniene de orice implicații ale „destinului” și ale „necesității”, într-o oarecare măsură, se pare, și datorită doctrinei calvine a decretelor predestinării.

Totuși, obligația gînditorilor romano-catolici de a trata problematica darurilor harului a venit în această perioadă cel puțin la fel de mult din propria Biserică precum de la Luther și Calvin. Suárez a considerat necesar să-i răspundă lui Molina în problema necesității harului. În mod similar, după ce s-a referit la învățăturile eretice ale lui Luther și Calvin, a adăugat: „Ar fi posibil în acest moment să discutăm și despre cîteva dintre articolele lui Michael Baius”; dar a continuat spunînd că, „întrucît a fost catolic și nu a comis erori periculoase, nu ar trebui socotit între eretici”. Alții nu au fost atît de blînzi. Jansen, al cărui *Augustinus* era, în mare, o examinare comparativă a învățăturilor lui Augustin, a lui Pelagius și a semipelagienilor, a făcut ocazional cunoscut faptul că cei la care face cu ade-vărat referire sînt „numeroșii gînditori recenți, ce promovează fără nici o ambiguitate ideea că omul, prin puterile naturii lui, este capabil să manifeste o înclinație înspre har”. Aceasta era „renumita întrebare” a scolasticilor: dacă cineva ar face ce zace în el, Dumnezeu i-ar acorda inevitabil harul? Răspunsul lui Augustin, potrivit lui Jansen, era fără echivoc negativ. Suárez a insistat însă, în răspunsul adresat lui Baius, că aceasta era o interpretare greșită a lui Augustin.

Suárez însuși definea harul ca pe „un dar oferit dincolo de natură și de tot ce se datorează acesteia”; or, în terminologia lui Bellarmino, harul este „ceea ce nu e nici posedat, nici acordat ca o compensație sau răsplată, ci

Bell. Bai. 1 (Galeota 171)

In. 15,5
Jans. Aug. 1.6.3
(1640-I:337)

Suar. Grat. 5.1.2 (Vivès
8:387)
Suar. Grat. 3.1.1 (Vivès 8:4)
Pasc. Poss. comm. 4
(Braunschwig 11:193-194)
Mol. Grat. 111.2 (Stegmüller
129); Mol. Conc. 14.36.1
(Rabeneck 223)

Mol. Grat. 109.3 (Stegmüller
50)

Rom. 9,16

Mol. Conc. 14.42.6-8
(Rabeneck 263-266)

Jans. Aug. 3.2.24
(1640-III:201)

Suar. Grat. 5.31.3-4 (Vivès
8:544-545)

Vezi *supra*, pp. 72-74

Bosa. Hist. var. 9.4 (Lachat
14:357)

Vezi *supra*, pp. 318-319

donat gratuit și în mod liber”. Definiția lui Jansen includea acest element, dar adăuga, pe baza cuvîntului lui Iisus din Evanghelie „Fără Mine nu puteți face nimic”, că harul este „cu desăvîrșire necesar pentru orice faptă bună”. Un „ajutor al harului” (*auxilium gratiae*), ce a fost în multe sensuri chestiunea centrală în controversele din cadrul teologiei romano-catolice în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, putea fi definit ca „un fel de dar supranatural acordat în mod liber unui om, prin care în anumite feluri este ajutat să facă binele”. Harul putea fi împărțit și în har „operativ” („acel ajutor special prin care Dumnezeu operează în noi, fără participarea noastră, adică fără concursul liberului nostru arbitru”) și har „cooperativ” (prin care „liberul nostru arbitru este ajutat să colaboreze în mod liber cu Dumnezeu”). Negarea faptului că acest har „operativ” neciștigat este necesar înainte de a putea exista dragoste adevărată față de Dumnezeu însemna erezie, după cum spunea și Molina. Încă o dată, formula paulină (de acum, și augustiniană) „nu este nici de la cel care voiește, nici de la cel care aleargă, ci de la Dumnezeu care miluiește” avea nevoie de o clarificare; Molina a considerat că reafirmă nevoia de cooperare dintre harul divin și liberul arbitru; Jansen considera că îi combate explicit pe cei „care stabilesc unele condiții pentru acțiunea harului divin sau a milei”; Suárez, citînd autoritatea lui Grigore de Nazianz, a căutat să împace ambele variante, afirmînd că libertatea voinței e o „cauză proximă” a convertirii, dar că „această convertire nu trebuie atribuită voinței în același mod în care este atribuită harului”.

Toți acești teologi ai harului s-au identificat ca augustinieni într-o formă sau alta și au pus sub semnul întrebării legitimitatea unei astfel de identificări a oponentilor lor. Însă, orice ar fi însemnat această identificare în trecut, acum trebuia să ia în considerare în primul rînd două scrieri ale lui Augustin. Una dintre ele, existentă, bineînțeles, deja în Evul Mediu, dar scoasă în evidență atît de Renaștere, cît și de Reformă, era *Confesiuni*, care îi obliga să includă ca parte a discuțiilor teologice unele considerații despre elementul subiectiv și experiențial al trăirii harului. În dezbaterile despre certitudinea credinței și certitudinea mîntuirii, Conciliul de la Trident a atacat ideea calvină că cineva poate fi sigur în mod subiectiv și a declarat, pe baza scrierilor lui Toma de Aquino, că o astfel de certitudine poate apărea numai ca urmare a unei revelații private. Cînd a întrebat dacă este posibil ca cineva să

Vezi *supra*, p. 175
 Mol. Conc. 14.44.2
 (Rabeneck 267)
 Mol. Grat. 112.5 (Stegmüller
 154)

Rom. 8,38 (Vulg.)

Mol. Grat. 109.1 (Stegmüller
 33)

Mol. Conc. 14.38.6
 (Rabeneck 229)

Pasc. Poss. comm. 4
 (Braunschvicg 11:187-188)

Vezi *supra*, pp. 189-190; 293

Bai. Mer. op. 1.4 (Gerberon
 29)
 Mol. Grat. 113.8 (Stegmüller
 171)
 Bai. Mer. op. 1.6 (Gerberon
 31)
 Vezi *supra*, p. 318
 Mol. Grat. 114.1 (Stegmüller
 174)

Stapl. Ant. ev. Matt. 5: 12
 (1595-1:31)

Vezi *supra*, pp. 89-100

O'Connor (1958) 490

Pasc. Prov. 9 (Braunschvicg
 5: 191-196)

experimenteze darurile harului, Molina a citat precedentul lui Augustin, ca și al Mariei Magdalena, ca dovadă că harul poate într-adevăr să fie conținutul unei experiențe subiective. Ca și Părinții de la Trident, și el a trebuit să se confrunte cu afirmații ale Scripturii precum cea aparținându-i lui Pavel: „Sînt încredințat”. În alt loc explică însă: „Deși experimentăm acceptarea credinței înseși, nu știm totuși dacă provine dintr-o credință dobîndită sau din una infuzată”, și a făcut distincție între felul cum înțelege el certitudinea mîntuirii și definiția pe care o dă Luther credinței: „cunoaștere, acceptare, încredere”.

Celălalt tratat augustinian ce trebuia analizat a fost prima reacție semnificativă față de pelagianism, *Despre merite și iertarea păcatelor*, în care începuse să ia în discuție o problemă ce avea să devină tot mai importantă pe măsură ce controversa pelagiană a luat amploare: relația dintre har ca dar și limbajul biblic despre „merit” și „răsplată”. Problema reapăruse de mai multe ori în timpul controverselor Reformei. Acum Baius a făcut-o subiect principal de discuție într-un tratat al său, în care afirma că, dacă Adam și Eva nu ar fi păcătuit, viața veșnică ar fi fost pentru ei o răsplată, însă acest lucru nu poate fi valabil pentru o umanitate căzută; de aceea, după cum a afirmat și Molina, „meritele însele sînt darul harului”, iar în acest sens viața veșnică este atît o răsplată, cît și un dar. Întregul concept al meritului și răsplătirii, așa cum a fost formulat la Trident, trebuia reafirmat. Promisiunea lui Dumnezeu era liberă și nemeritată. Dar, odată ce Dumnezeu a promis, se ține de promisiune și, în acest sens, „a avut” ceea ce a promis în mod liber: a dăruit-o ca pe o răsplată, pentru că nu putea fi inconsecvent.

Inevitabil, orice analiză a darurilor harului în secolele al XVI-lea și al XVII-lea trebuia să țină seama de dezvoltarea, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, doctrinei relației dintre har și păcatul originar la Fecioara Maria. „Secolul al XVI-lea”, s-a spus, „a înmulțit expresiile simbolice ale Imaculatei Concepții. Geniului secolului al XVII-lea i-a revenit exprimarea tainei pe cît este omeneste posibil”. Datorită importanței sale în această perioadă, Pascal a dedicat cea de-a noua dintre *Scrisorile provinciale* unei critici a distorsiunilor la care fusese supus cultul marian, iar una dintre afirmațiile lui Baius, condamnată prin decret papal, susținea că „nu e nimeni, în afară de Hristos, care să nu aibă păcatul originar” și că „Fecioara Maria a murit

Apud Pi. V. Ex. om. 73 (van Eijl 775)

Suar. Grat. 6.2.16 (Vivès 7:292-293); Bell. Bai. 13 (Galeota 375)

Bell. Cont. 14.4.15 (Fèvre 5:373)

Mol. Conc. 25.1.12 (Rabeneck 565)
Eccl. 31,10
Mol. Conc. 14.53.4 (Rabeneck 400)

Mol. Grat. 109.8; 109.10 (Stegmüller 95; 116)
Vezi *supra*, p. 308
Lc. 1,28 (Vulg.)
Stapl. Ant. ev. Luke 1:28 (1595-I:335)
Bell. Dich. dott. cris. 5 (Fèvre 12:302-303)

Mol. Grat. 109. pr. (Stegmüller 19-21)
Bai. Prin. just. 1.8 (Gerberon 59)

Bai. Prin. just. 1.10 (Gerberon 61)

Vezi vol. 3, p. 308

Jans. Aug. 2.3.1.20 (1640-I:778)

Suar. Grat. prol. 3.2.2 (Vivès 7:133)

Jans. Aug. 1.2.7 (1640-I:111-114)
Bell. Cont. 13.1.5 (Fèvre 5:179)

din cauza păcatului căpătat de la Adam și toate suferințele ei din această viață, ca și în cazul altor sfinți, erau pedepse pentru păcate, pentru cele actuale sau pentru cel originar”. Suárez a explicat că a doua parte a acestei afirmații a fost condamnată, pentru că, în conformitate cu statutul din acel moment a doctrinei definite a Bisericii, afirmația că Fecioara se născuse cu păcat originar nu putea fi subiect al condamnării. Bellarmino a dat o explicație mai cuprinzătoare a acestui statut: articolul de credință potrivit căruia Maria a fost concepută fără păcat nu era obligatoriu; această opinie nu trebuie judecată totuși sub nici o formă ca fiind eretică; a susține această opinie, preferind-o alternativei ei, nu era o lipsă de respect, ci un act cucernic și foarte aproape de adevăr. Pentru Molina, Maria a fost primul exemplu de oferire a harului independent de utilizarea voinței libere și de descriere biblică a cuiva „care a avut puterea de a păcătui, dar nu a făcut-o” datorită voinței sale libere; ea era, „conform opiniei celei mai aproape de adevăr”, singura excepție de la universalitatea păcatului originar. În ciuda obiecțiilor de natură filologică ale lui Erasmus, Calvin și alții, binecuvântarea arhanghelului însemna că Maria este „plină de har” pentru că avea „darurile Duhului Sfânt în cel mai înalt grad posibil”.

Cea mai radicală distincție dintre cele câteva din istoria doctrinei a fost cea dintre har și natură, cu care, spre exemplu, Molina și-a început *Tratatul despre har* și pe care Baius s-a bazat la fel de mult. Distincția fusese sistematizată de Augustin și de discipolii săi, cum ar fi Prosper de Aquitania, și formularea definitivă o stabilise Toma de Aquino: „Harul nu anulează natura, ci o desăvârșește”. Această distincție nu implică faptul că numai „harul” este un dar divin, în timp ce „natura” e o realizare omenească. Pentru că Augustin însuși spunea adesea „că pînă și natura este adevărat har, adică un dar liber” al lui Dumnezeu, necondiționat de fapte. Înțelegerea greșită a acestei relații dintre natură și har îl determinase pe Pelagius să greșească. El a negat „că o oarecare asistență a harului... a fost necesară voinței primului om, pentru ca acesta să trăiască în dreptate”. În mod curios, principiul trebuia reafirmat împotriva reformatilor, deși aceștia erau anti-pelagieni convingși. În același timp, trebuia să li se reamintească celălalt pol al relației dintre natură și har. Harul divin era necesar pentru a împlini natura umană și a o face acceptabilă înaintea lui Dumnezeu, dar, cu toate

Clem. XI. *Unig.* 2 (Argentré
3:462)
Bell. *Bai.* 9 (Galeota 287)
Suar. *Grat.* 1.6.6 (Vivès
7:387)

Mol. *Grat.* 109.1 (Stegmüller
37)

Mol. *Conc.* 14.45.11
(Rabeneck 275)

Inn. X. *Cum occas.* (Argentré
3:261-262)
Clem. XI. *Unig.* (Argentré
3:461-476)

Pasc. *Prov.* 2 (Braunschvicg
4:164)

acestea, se păstra moralitatea naturală. Nu era nevoie de har și de credință pentru ca o faptă să fie bună din punct de vedere moral. Or, după cum spunea Molina, „nu poate exista o faptă meritorie care să nu depindă de har și dragoste, dar poate exista o faptă bună din punct de vedere moral care să nu depindă de har și dragoste și nici chiar de credință”. Dar poate cineva care face astfel de fapte într-o stare pur naturală să aibă, prin propria voință liberă, o dorință naturală pentru harul lui Dumnezeu și îl predispune această dorință în vreun fel spre har?

De răspunsul la această întrebare depinde întreaga structură a doctrinei augustinienne a harului, așa cum s-a dezvoltat ea în Biserica apuseană. Într-o serie de acțiuni din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, începînd de la *Cum occasione*, din 1653, și culminînd cu *Ungenitus Dei Filius*, din 1713, oficiul doctrinar al Bisericii romano-catolice a combătut reinterpretația dată de Jansen doctrinei augustinienne. Ceea ce începuse ca o serie de reafirmări individuale ale lui Augustin era acum pe cale de a deveni o poziție dogmatică distinctă și o întreagă grupare în cadrul Bisericii; problema lucrării *Augustinus* a lui Jansen fusese înlocuită cu problema jansenismului augustinian, o mișcare doctrinală, dar și literară și politică, ale cărei repercusiuni aveau să fie decisive pentru relația dintre doctrina creștină și cultura modernă din secolul al XVIII-lea. În consecință, jansenismul, împreună cu pietismul și puritanismul, trebuie să constituie punctul de plecare pentru discuția noastră pe marginea acestei relații.

Bibliografie secundară selectivă

Generală

- Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 2 vol., introducere de Benjamin Nelson și Charles Trinkaus, New York, 1958.
- Burdach, Konrad, *Reformation Renaissance Humanismus*, ediția a doua, Berlin și Leipzig, 1926. O încercare provocatoare de redefinire.
- Cassirer, Ernst *et al.* (ed.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948.
- Cassirer, Ernst *et al.* (ed.), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, traducere și introducere de Mario Domandi, ediție retipărită, New York, 1979.
- Dilthey, Wilhelm, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Stuttgart, 1957. Una dintre cele mai profunde și mai cuprinzătoare lucrări despre această perioadă.
- Eisenstein, Elizabeth L., *The Printing Press as an Agent of Change: Communication and Cultural Transformation in Early Modern Europe*, Cambridge, 1979.
- Elton, G.R. (ed.), *The Reformation*, vol. 2 din *The New Cambridge Modern History*, Cambridge, 1962.
- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955.
- Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., ediția a cincea, Tübingen, 1931-1932.
- Herzog, Johann Jakob; Hauck, Albert (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ediția a treia, 22 vol. Leipzig, 1896-1909.
- Hirsch, Emanuel, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 vol. Gütersloh, 1960. Deși începe unde se termină volumul de față, această lucrare este importantă pentru întreaga perioadă tratată aici.
- Joachimsmen, Paul, *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte*, München, 1951. Una dintre interpretările generale ale Reformei, căreia acest volum îi datorează foarte mult.
- Kretzmann, Norman; Kenny, Anthony; Pinborg, Jan, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, 1982. Acest volum de o mie de pagini tratează despre mulți gînditori de care ne ocupăm și noi aici, cu toate că sînt abordați mai mult pentru importanța lor filozofică decît pentru cea doctriinală.
- Kristeller, Paul Oskar, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York, 1961.
- Landgraf, Artur Michael, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 vol., Regensburg, 1952-1956.

- Leff, Gordon, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250 – c. 1450*, 2 vol., Manchester, 1967.
- McNeill, John Thomas, *The History and Character of Calvinism*, ediția a doua, New York, 1957.
- Möhler, Johann Adam, *Symbolik: oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, editată de Josef Rupert Geiselman, 2 vol., Darmstadt, 1958-1961. Probabil cel mai durabil eseu din voluminoasa și efemera literatură a „simbolicii comparate”.
- Oakley, Francis, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca, 1979.
- Oberman, Heiko Augustinus, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, MA., 1963.
- Oberman, Heiko Augustinus, *Masters of the Reformation: The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*, traducere de Dennis Martin. Cambridge, 1981. Reinterpretarea secolului al XVI-lea în lumina secolelor al XIV-lea și al XV-lea este probabil cea mai importantă tendință din studiul contemporan al Reformei.
- Ozment, Steven E., *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, 1980. O prezentare echilibrată și cuprinzătoare a perioadei.
- Pauck, Wilhelm, „Nationalism and European Christianity”, în *Environmental Factors in Christian History*, editat de John Thomas McNeill, Matthew Spinka și Harold R. Willoughby, Chicago, 1939, pp. 286-303.
- Pauck, Wilhelm, *The Heritage of the Reformation*, ediția a doua, New York, 1961.
- Pelikan, Jaroslav, *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology*, Saint Louis, 1950.
- Ritschl, Otto, *Dogmengeschichte des Protestantismus: Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen*, 4 vol., Leipzig și Göttingen, 1908-1927. Primul volum care a dus cu succes definiția „istoriei dogmei” dincolo de epoca Reformei.
- Schaff, Philip, *The History of the Creeds*, vol. 1 din *The Creeds of Christendom*, 3 vol., New York, 1919.
- Schottenloher, Karl, *Bibliographische zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung, 1517-1585*, 6 vol., Leipzig, 1933-1940.
- Seeberg, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ediția a patra revizuită, 4 vol., Basel, 1953-1954.
- Spitz, Lewis W., *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge, MA., 1963.
- Thomasius, Gottfried, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit*, Erlangen, 1876.
- Trinkaus, Charles, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol., Chicago, 1970.
- Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vol., introducere de H. Richard Niebuhr, traducere de Olive Wyon, New York, 1960.
- Vacant, Jean-Michel-Alfred et al. (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vol., Paris, 1903-1950.
- Warfield, Benjamin Breckenridge, *Calvin and Augustine*, Philadelphia, 1956.

1. *Pluralism doctrinar în Evul Mediu târziu*

- Balic, Charles, *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria: investigationes de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus*, Roma, 1941.
- Balic, Charles, *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*, Roma, 1955.
- Balic, Charles, „The Life and Works of John Duns Scotus”, în *John Duns Scotus, 1265-1965*, editat de John K. Ryan și Bernardine M. Bonansea, Washington, 1965, pp. 1-27. Împreună cu edițiile câtorva versiuni ale *Sentențelor* lui Scotus, aceste lucrări ale lui Balic au transformat studiul despre Scotus și scotism, în special în privința doctrinei despre har și Fecioara Maria.
- Beumer, Johannes, „Augustinismus und Thomismus in der theologischen Prinzipienlehre des Aegidius Romanus”, în *Scholastik* 32 (1957), pp. 542-560.
- Bloomfield, Morton, „*Piers Plowman*” as a *Fourteenth Century Apocalypse*, New Brunswick, NJ, 1961.
- Bouwsma, William James, „The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought”, în *Itinerarium italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformation, Dedicated to Paul Oskar Kristeller*, editată de Heiko Augustinus Oberman și Thomas A. Brady, Jr., Leiden, 1975, pp. 3-60.
- Buescher, Gabriel, *The Eucharistic Teaching of William Ockham*, Saint Bonaventure, NY, 1950. O apărare a ortodoxiei esențiale a lui Ockham.
- Burr, David, „Scotus and Transubstantiation”, în *Mediaeval Studies* 34 (1972), pp. 336-350.
- Callaey, Fredegand, „L'influence et la diffusion de l'*Arbor Vitae* d'Ubertin de Casale”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 17 (1921), pp. 533-546.
- Callus, Daniel Angelo Philip, *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*, ediția a doua, Londra, 1955.
- Capelle, B, „L'«Exultet» pascal, œuvre de Saint Ambroise”, în *Miscellanea Giovanni Mercati*, Roma, 1946, pp. 219-246.
- Colasanti, Giovanni, „I Ss. Cuori di Gesù e di Maria nell'*Arbor Vitae* (1305) di Ubertino da Casale, O. Min”, în *Miscellanea Francescana* 59 (1959), pp. 30-69.
- Courtenay, William J., „Nominalism and Late Medieval Thought: A Bibliographical Essay”, în *Theological Studies* 33 (1972), pp. 716-734. Un ghid în literatura vastă și înfloritoare.
- Courtenay, William J., *Adam Wodeham: An Introduction to His Life and Writings*, Leiden, 1978.
- Damerau, Rudolf, *Die Abendmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel*, Giessen, 1963.
- Dettloff, Werner, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl, 1954. Efectul „voluntarismului” asupra soteriologiei.
- Di Fonzo, Laurentius, „La Mariologia de S. Bernardino da Siena, O.F.M. Conv.”, în *Miscellanea Francescana* 47 (1947), pp. 3-102.
- Douglass, E. Jane Dempsey, *Justification in Late Medieval Preaching: A Study of John Geiler of Keiserberg*, Leiden, 1966.
- Eckermann, Willigis, *Wort und Wirklichkeit: Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule*, Würzburg, 1978.
- Ehrle, Franz, „Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod”, în *Zeitschrift für katholische Theologie* 37 (1913), pp. 266-318.

- Emmen, Aquilin, „Heinrich von Langenstein und die Diskussion über die Empfangnis Mariens”, în *Theologie in Geschichte und Gegenwart: Festschrift Michael Schmaus*, München, 1957, pp. 625-650. Starea încă nedefinită a doctrinei.
- Ernst, Wilhelm, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation: Eine Untersuchung zur Moral-philosophie und -theologie bei Gabriel Biel*, Leipzig, 1922.
- Farthing, John Lee, „Post Thomam: Images of St. Thomas Aquinas in the Academic Theology of Gabriel Biel”, teză de doctorat, Duke University, 1978.
- Feckes, Karl, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistisch en Schule*, Münster, 1925.
- Gerosa, Pietro Paolo, *Umanesimo cristiano del Petrarca: influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino, 1966. O critică a eforturilor de „secularizare” a gândirii lui Petrarca.
- Glorieux, Palémon, „Les Correctoires”, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947), pp. 287-304. Tratatule antitomiste din secolele al XIII-lea și al XIV-lea.
- Harapin, Th., „O predestinacij Kristovoj po nauci Bl. Ivana Duns Skota” [„Despre predestinarea lui Hristos conform învățăturii Fericitului John Duns Scotus”], în *Collectanea Franciscana Slavica*, Šibenik, 1935, pp. 267-310.
- Heynck, Valens, „Der richterliche Charakter des Buss sakraments nach Johannes Duns Scotus”, în *Franziskanische Studien* 47 (1965), pp. 339-414.
- Kristeller, Paul Oskar, „Augustine and the Early Renaissance”, în *Review of Religion* 8 (1944), pp. 339-358.
- Leff, Gordon, *Bradwardine and the Pelagians: A Study of His „De causa dei” and Its Opponents*, Cambridge, 1957.
- Leff, Gordon, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth-Century Thought*, New York, 1961.
- Levi, Giulio Augusto, „Pensiero classico e pensiero cristiano nel «Secretum» e nella «Familiari» del Petrarca”, în *Atene e Roma* 35 (1933), pp. 63-82.
- Lorenzin, Paschal, *Mariologia Iacobi a Varagine, O.P.*, Roma, 1951.
- McCue, James F., „The Doctrine of Transubstantiation from Berengarius through Trent: The Point at Issue”, în *Harvard Theological Review* 61 (1968), pp. 385-430. O trecere în revistă serioasă și utilă.
- McGinn, Bernard (ed.), *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, 1979.
- Maglione, Rocco, *77 concetto di conversione eucaristica in Egidio Romano*, Benevento, 1941. Pluralism în teoria euharistică.
- Mandonnet, Pierre, *Mélanges Thomistes*, Paris, 1923.
- Manselli, Raoul, *La „Lectura super Apocalipsim” di Pietro di Giovanni Olivi: Ricerche sull' escatologismo medioevale*, Roma, 1955.
- Minges, Parthenius, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Münster, 1906. Un efort timpuriu de reinterpretare.
- Nolan, Kieran, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome: A Historical Study of a 13th Century Theological Problem*, Roma, 1967.
- Oakley, Francis, „Natural Law, the *Corpus Mysticum*, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius”, în *Speculum* 56 (1981), pp. 786-810.
- Oberman, Heiko Augustinus, *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth-Century Augustinian*, Utrecht, 1957.
- Oberman, Heiko Augustinus, „Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile”, în *Speculum* 53 (1978), pp. 80-93.

- Ozaeta, José Maria, *La unión hipostática según Egidio Romano*, El Escorial, 1965.
- Ozment, Steven E., *Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauter, Jean Gerson and Martin Luther (1509-1516)*, Leiden, 1969.
- Pannenberg, Wolfhart, *Die Prädestinationdehne des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen, 1954.
- Roensch, Frederick James, *Early Thomistic School*, Dubuque, Iowa, 1964.
- Schwamm, Hermann, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Skotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck, 1934. Valoros în special datorită numeroaselor referințe la materialul manuscris al școlii scoțiene timpurii.
- Sedlak, Jan, *Táborské traktáty eucharistické* [Tratate euharistice taborige], Brno, 1918.
- Seeberg, Reinhold, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1900.
- Smalley, Beryl, „The Bible and Eternity: John Wyclif's Dilemma”, în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1964), pp. 73-89.
- Steneck, Nicholas H., *Science and Creation in the Middle Ages: Henry of Langenstein (d. 1397) on Genesis*, Notre Dame, Ind., 1976.
- Trapp, D., „Augustinian Theology of the 14th Century”, în *Augustiniana*, editată de F. Roth și N. Teeuwen, New York, 1956, pp. 146-274.
- Trinkaus, Charles, „Erasmus, Augustine, and the Nominalists”, în *Archiv für Reformationsgeschichte* 66 (1976), pp. 3-32.
- Trinkaus, Charles; Oberman, Heiko Augustinus (ed.), *The Pursuit of Holiness*, Leiden, 1974.
- Tumminello, G., *L'immacolata concezione di Maria et la scuola Agostiniana del secolo XIV*, Roma, 1942.
- Vignaux, Paul, *Justification et prédestination au XIV^e siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriele, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, 1934.
- Zugaj, Marianus, „Assumptio B.M. Virginis in Arbor Vitae Crucifixae Jesu (a. 1305) Fr. Ubertini de Casali, O. Min.”, în *Miscellanea Francescana* 46 (1946), pp. 124-156.
- Zumkeller, Adolar, „Die Augustinerschule des Mittelalters”, *Analecta Augustiniana* 27 (1964), pp. 167-262.

2. Una, sfântă, catolică și apostolică?

- Antonazzi, Giovanni, „Lorenzo Valla e la Donazione di Constantino nel secolo XV”, în *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 4 (1950), pp. 191-225.
- Arquillière, Henri Xavier, *Le plus ancien traité de l'Église: Jacques de Viterbe „De regimine christiano”*, Paris, 1926.
- Bartoš, František Michalek, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra* [Activitatea literară a maestrului Jakoubek din Stribra], Praga, 1925.
- Bartoš, František Michalek, *Čechy v době Husové* [Boemia în epoca lui Hus], Praga, 1947.
- Bartoš, František Michalek, *Petr Chelčický, duchovní otec Jednoty bratrské* [Peter Chelcicky, părintele spiritual al Unitas Fratrum], Praga, 1958.
- Bernheim, Ernst, „Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins”, în *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8 (1896), pp. 1-23.
- Betts, Reginald Robert, *Essays in Czech History*, Londra, 1969. Un capitol care m-a ajutat în mod special (pp. 132-159): „English and Czech Influences on the Hussite Movement”.

- Buytaert, Eligius, „Circa doctrinam Duns Scoti de traditione et de Scriptura adnotationes”, în *Antonianum* 40 (1965), pp. 346-362.
- Congar, Yves, „Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e”, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1961), pp. 35-151.
- Frank, Karl Suso, „Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 82 (1971), pp. 145-66.
- Franzen, August, „Das Konzil der Einheit. Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete «Haec sancta» und Trequens”, în *Das Konzil von Konstanz: Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, editat de August Franzen și Wolfgang Müller, Freiburg, 1964, pp. 69-112.
- Gewirth, Alan, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, 1951. Capitolul intitulat „The People's Church” (pp. 260-302) este deosebit de pertinent.
- Grauert, Hermann von, „Konrads von Megenberg Chronik und sein «Planctus ecclesiae in Germaniam»”, în *Historisches Jahrbuch* 22 (1901), pp. 631-87.
- Graus, Frantiek, „The Crisis of the Middle Ages and the Hussites”, în *The Reformation in Medieval Perspective*, editat de Steven E. Ozment, Chicago, 1971, pp. 76-103.
- Grégoire, Réginald, *Bruno de Segni exégète médiéval et théologien monastique*, Spoleto, 1965.
- Heimpel, Hermann, *Dietrich von Niem (ca. 1340-1418)*, Münster, 1932.
- Hendrix, Scott H., „In Quest of the *Vera Ecclesia*: The Crises of Late Medieval Ecclesiology”, în *Viator* 7 (1976), pp. 347-378.
- Hopkins, Jasper, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, Minneapolis, 1978.
- Hurley, M., „«Scriptura Sola»: Wyclif and His Critics”, în *Traditio* 16 (1960), pp. 275-352.
- Jacob, E.F., *Essays in the Conciliar Epoch*, ediția a treia, Notre Dame, IN., 1963.
- Jourdain, Charles Marie Gabriel, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome en faveur de la Papauté*, Paris, 1858.
- Kalivoda, Robert; Kolesnyk, A., *Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen*, Berlin, 1969.
- Kaminsky, Howard et al., „Master Nicholas of Dresden: The Old Color and the New. Selected Works Contrasting the Primitive Church and the Roman Church”, *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 55, pt. 1 (1965), pp. 3-93.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957.
- Kern, Fritz, *Humana Civitas: Staat, Kirche und Kultur*, Leipzig, 1913.
- Krämer, Werner, *Konsens und Rezeption: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster, 1980.
- Krchnák, Aloysius, *De vita et operibus Ioannis de Ragusio*, Roma, 1960.
- Krchnák, Aloysius, *Cechové na basilejském snemu [Cehii și Conciliul de la Basel]*, Roma, 1967.
- Kropatschek, Friedrich, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*, vol. 1: *Die Vorgeschichte: Das Erbe des Mittelalters*, Leipzig, 1904.
- Kybal, Vlastimil, *M. Jan Hus: život a učení [Maestrul Jan Hus: viața și învățăturile]*, 2 vol., Praga, 1923-1926. Volumul al doilea (în două tomuri) este cel mai complet rezumat al teologiei lui Hus.
- Lambert, Malcolm David, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, Londra, 1961. Spre deosebire de multe alte lucrări moderne, acest studiu ia în serios chestiunile doctrinare ale mișcării franciscane.

- Lapparent, P. de., „La question du commentaire sur la Bulle «Unam sanctam»”, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 13 (1940-1942), pp. 121-151.
- Leclercq, Jean, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris, 1942.
- Macek, Jan. *Tübor v husitském revolucním hnutí* [Tabor in mișcarea revoluționară husită], ediția a doua, Praga, 1955-1956.
- McFarlane, K., *B. John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*, Londra, 1952.
- McGinn, Bernard, „Angel Pope and Papal Antichrist”, *Church History* 47 (1978), pp. 155-173.
- McGrade, Arthur S., *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*, Cambridge, 1974.
- Monahan, Arthur P., *John of Paris on Royal and Papal Power*, New York, 1974.
- Morrall, John Brimyard, *Gerson and the Great Schism*, Manchester, 1960.
- Morrissey, Thomas E., „Franciscus Zabarella (1360-1417): Papacy, Community, and Limitations upon Authority”, în *Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church*, editat de Guy Fitch Lytle, Washington, 1981, pp. 37-54.
- Oakley, Francis, *The Political Thought of Pierre d'Ailly: The Voluntarist Tradition*, New Haven, 1964.
- Oberman, Heiko Augustinus, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought Illustrated by Key Documents*, New York, 1966.
- Pacaut, Marcel, *La théocratie. L'église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, 1957.
- Pascoe, L.B., *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Leiden, 1972.
- Poulet, F., *La pauvreté et les pauvres dans l'œuvre de Gerson*, Paris, 1963.
- Preuss, Hans, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig, 1906.
- Rauh, H.D., *Das Bild des Antichrists im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster, 1972.
- Rivière, Jean, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel: Etude de théologie positive*, Louvain și Paris, 1926.
- Rivière, Jean, „Une première «Somme» du pouvoir pontifical: Le Pape chez Augustin d'Ancone”, în *Revue des sciences religieuses* 18 (1938), pp. 149-183.
- Scholz, Richard, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903.
- Scholz, Richard, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354): Analysen*, Roma, 1911.
- Schüssler, Hermann, *Der Primat der heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden, 1977.
- Sigmund, Paul E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge, MA, 1963.
- Spinka, Matthew, „Peter Chelcicky, the Spiritual Father of the Unitas Fratrum”, *Church History* 12 (1943), pp. 271-291.
- Spinka, Matthew, *John Hus' Concept of the Church*, Princeton, 1966.
- Spinka, Matthew (ed.), *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus*, Philadelphia, 1958.
- Spitzer, Leo, *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung”*, Baltimore, 1963.
- Stickler, Alfons M., „Papal Infallibility: A Thirteenth-Century Invention”, *Catholic Historical Review* 60 (1974), pp. 427-441.
- Stinger, Charles L., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, 1977.

- Tierney, Brian, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955.
- Tierney, Brian, *Origins of Papal Infallibility: 1150-1350*, Leiden, 1972.
- Ullmann, Walter, *Origins of the Great Schism*, Londra, 1949.
- Vooght, Paul de, „Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle”, în *Le concile et les conciles*, editat de Bernard Botte, Paris, 1960, pp. 143-181.
- Vooght, Paul de, *L'hérésie de Jean Hus*, Louvain, 1960.
- Vooght, Paul de, *Jacobellus de Stribro (?1429), premier théologien du hussitisme*, Louvain, 1972.
- Watts, Pauline Moffatt, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden, 1982.
- Weinstein, Donald, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1970.
- Wilks, Michael J., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, 1963.
- Xiberta y Roqueta, Bartolomé Maria, *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*, Barcelona, 1932.
- Zeman, Jarold Knox, *The Hussite Movement: A Bibliographical Guide*, Ann Arbor 1977.

3. *Evangelia ca tezaur al Bisericii*

- Althaus, Paul, *The Theology of Martin Luther*, traducere de Robert C. Schultz, Philadelphia, 1966.
- Aulén, Gustaf, *Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, traducere de A.G. Hebert, retipărită cu o introducere de Jaroslav Pelikan, New York, 1969.
- Bainton, Roland H., *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York, 1950.
- Barth, Karl, „Ansatz und Ansicht in Luthers Abendmahlslehre”, în *Die Theologie und die Kirche*, 2, München, 1928, pp. 26-75.
- Billing, Einar, *Our Calling*, traducere de Conrad Bergendoff, Rock Island, IL, 1952.
- Bornkamm, Heinrich, *Luther's World of Thought*, traducere de Martin H. Bertram, Saint Louis, 1958.
- Bornkamm, Heinrich, *Luther and the Old Testament*, traducere de Eric W. și Ruth C. Gritsch, Philadelphia, 1969.
- Boyle, Marjorie O'Rourke, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto, 1977.
- Carlson, Edgar Martin, *The Reinterpretation of Luther*, Philadelphia, 1948.
- Clebsch, William A., *England's Earliest Protestants, 1520-1535*, New Haven, 1964.
- Ebeling, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung*, München, 1942.
- Ebeling, Gerhard, *Luther: An Introduction to His Thought*, traducere de R.A. Wilson, Philadelphia, 1970.
- Ebeling, Gerhard, *Luther studien*, 2 vol., Tübingen, 1971-1977.
- Cărți bogate în date și informații.
- Elert, Werner, *The Structure of Lutheranism*, traducere de Walter A. Hansen, cuvânt înainte de Jaroslav Pelikan, Saint Louis, 1962.
- Engelland, Hans, *Melanchthon: Glauben und Handeln*, München, 1931.
- Frank, Franz Hermann Reinhold, *Die Theologie der Konkordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet*, 4 vol., Erlangen, 1858-1865.

- Fraenkel, Peter, *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon*, Geneva, 1961.
- Gerrish, Brian A., *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, Oxford, 1962.
- Grane, Leif, *Contra Gahrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der disputatio contra scholasticam theologiam 1517*, traducere de Elfriede Pump, Copenhagen, 1962.
- Grane, Leif, *Die Confessio Augustana: Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, traducere de Eberhard Harbsmeier, Göttingen, 1970.
- Haikola, Lauri, *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus: Eine Untersuchung zur lutherischen Theologie vor der Konkordienformel*, Lund, 1952.
- Headley, John, *Luther's View of Church History*, New Haven, 1963.
- Hermann, Rudolf, *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“*, Gütersloh, 1960.
- Hoffman, Bengt R., *Luther and the Mystics: A Re-Examination of Luther's Spiritual Experience and His Relationship to the Mystics*, Minneapolis, 1976.
- Holl, Karl, *Luther*, vol. 1 din *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, ediția a șaptea, Tübingen, 1948. Sursa directă a studiului modern asupra teologiei lui Luther.
- Joachimsen, Paul, „Loci communes: Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation”, în *Jahrbuch der Luther-Gesellschaft* 8 (1926), pp. 27-97.
- Kattenbusch, Ferdinand, *Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen*, Giessen, 1883. În ciuda faptului că datează de un secol, este încă lucrarea care a tratat cel mai bine acest subiect vital.
- Köstlin, Julius, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, traducere de Charles E. Hay, 2 vol., Philadelphia, 1895-1897.
- Link, W., *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München, 1940.
- Maurer, Wilhelm, „Melancthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus”, în *Archiv für Reformationsgeschichte* 49 (1958), pp. 99-115.
- Messner, Joachim, *Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis: Studien zu den Marburger Zenturien*, Berlin, 1964.
- Moldaenke, Günther, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, vol. 1: *Matthias Flacius Illyricus*, Stuttgart, 1936.
- Nagel, Wilhelm Ernst, *Luthers Anteil an der Confessio Augustana*, Gütersloh, 1930.
- Noth, Gottfried, *Grundlinien der Theologie des Martin Chemnitz*, f.l., 1930.
- Oberman, Heiko Augustinus, „Facientibus Quod in se est Deus non Denegat Gratiam: Robert Holcot, O.P., and the Beginnings of Luther's Theology”, în *The Reformation in Medieval Perspective*, editat de Steven E. Ozment, Chicago, 1971, pp. 19-41.
- Patton, Hugh, *The Efficacy of Putative Attrition in the Doctrine of Theologians of the XVI and XVII Centuries*, Roma, 1966.
- Pelikan, Jaroslav, *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*, volum care însoțește *Luther's Works: American Edition*, Saint Louis, 1959.
- Pelikan, Jaroslav, *Obedient Rebels: Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation*, New York, 1964.
- Pelikan, Jaroslav, „Adolf von Harnack on Luther”, în *Interpreters of Luther: Essays in Honor of Wilhelm Pauck*, editat de Jaroslav Pelikan, Philadelphia, 1968, pp. 253-274.
- Pesch, Otto Hermann, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, 1967.

- Pförtner, Stephen, *Luther and Aquinas on Salvation*, traducere de Edward Quinn, cuvînt înainte de Jaroslav Pelikan, New York, 1964.
- Preger, Wilhelm, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 vol., Erlangen, 1859-1861.
- Prenter, Regin, *Spiritus Creator*, traducere de John M. Jensen, Philadelphia, 1953.
- Prenter, Regin, *Der barmherzige Richter: Justitia Dei passiva in Luthers „Dictata super Psalterium“*, Aarhus, 1961.
- Rietschel, Ernst, *Das Problem der sichtbar-unsichtbaren Kirche bei Luther*, Leipzig, 1932.
- Rupp, E. Gordon, *The Righteousness of God: Luther Studies*, New York, 1954.
- Scheel, Otto, *Martin Luther: Vom Katholizismus zur Reformation*, ediția a treia, 2 vol., Leipzig, 1921-1930.
- Schlink, Edmund, *Theology of the Lutheran Confessions*, traducere de Paul F. Koehneke și Herbert J.A. Bouman, Philadelphia, 1961.
- Schubert, Hans von, *Bekenntnisbildung und Religionspolitik (1524-1534)*, Gotha, 1910.
- Seebass, Gottfried, *Das reformatorische Werk des Andreas Osiander*, Nürnberg, 1967.
- Seeberg, Erich, *Luthers Theologie: Motive und Ideen*, 2 vol., Göttingen și Stuttgart, 1929-1937.
- Steinmetz, David C., *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Durham, 1980.
- Strauss, Gerald, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore, 1978.
- Tentler, Thomas N., *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, 1977.
- Vajta, Vilmos (ed.), *Luther und Melancthon: Referate des 2. Internationalen Lutherforschungskongresses*, Göttingen, 1961.
- Vignaux, Paul, *Luther, commentateur des Sentences*, Paris, 1935.
- Vogelsang, Erich, *Die Anfänge der Christologie Luthers nach der ersten Psalmenvorlesung*, Berlin, 1929.
- Wolf, Ernst, *Peregrinatio*, 2 vol., München, 1962.

4. Cuvîntul și voia lui Dumnezeu

- Barth, Karl, *The Heidelberg Catechism for Today*, traducere de Shirley C. Guthrie, Jr., Richmond, 1964. Cultură istorică combinată cu perspicacitate teologică.
- Barth, Peter, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*, München, 1935.
- Baker, J. Wayne, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*, Athens, OH, 1980.
- Bartel, Oskar, *Jan Łaski*, vol. 1: 1499-1556, Varșovia, 1955.
- Bicknell, Edward John, *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles*, ediția a treia, Londra, 1955. Situația ambiguă a celor Treizeci și nouă de articole ca mărturisire „reformată”, discutată și de Martin Schmidt.
- Bizer, Ernst, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert*, Darmstadt, 1962.
- Bohatec, Josef, *Calvin und das Recht*, Feudingen, 1954. Profundă în mod special în dezbaterăa temei „legii naturale”.
- Bohatec, Josef, *Budé und Calvin: Studim zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, 1950.
- Bray, John S., *Theodor Beza's Doctrine of Predestination*, Niewkoop, 1975.
- Brunner, Peter, *Vom Glauben bei Calvin*, Tübingen, 1925.

- Courvoisier, Jacques, *La notion d'église chez Bucer dans son développement historique*, Paris, 1933.
- Davies, Rupert E., *The Problem of Authority in the Continental Reformers*, Londra, 1946.
- Dowey, Edward A., Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, 1952. Clarifică multe aspecte ale gândirii lui Calvin.
- Eells, Hastings, *Martin Bucer*, New Haven, 1931.
- Forstmann, H. Jackson, *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority*, Stanford, 1962.
- Ganoczy, Alexandre, *Calvin théologien de l'église et du ministère*, Paris, 1964.
- Gerrish, Brian A., „John Calvin on Luther”, în *Interpreters of Luther*, editată de Jaroslav Pelikan, Philadelphia, 1968, pp. 67-96.
- Gestrich, Christoph, *Zwingli als Theologe: Glaube und Geist beim Zürcher Reformator*, Zürich, 1967.
- Greenslade, Stanley Lawrence, „English Versions of the Bible, 1515-1611”, în *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, editat de Stanley Lawrence Greenslade, Cambridge, 1963.
- Greschat, Martin, „Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970), pp. 44-63. Fundalul medieval al unei teme reformate.
- Grützmacher, Richard H., *Wort und Geist: Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadennittel des Wortes*, Leipzig, 1902.
- Hauck, Wilhelm-Albert, *Die Erwählten: Prädestination und Heilsgewissheit nach Calvin*, Gütersloh, 1950.
- Hollweg, Walter, *Heinrich Bullingers Hausbuch: Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur*, Neukirchen, 1956.
- Hollweg, Walter, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus*, 2 vol., Neukirchen, 1961-1968.
- Kickel, Waker, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza: Zum Problem des Verhältnisses von Theologie, Philosophie und Staat*, Neukirchen, 1967.
- Köhler, Waker, *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, 2 vol., Leipzig, 1924-1953. Unul dintre cele mai importante studii despre modul cum s-a divizat protestantismul.
- Krusche, Werner, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, 1957.
- Lang, August, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig, 1900.
- Lang, August, *Der Heidelberger Katechismus*, Leipzig, 1913.
- Locher, Gottfried W., *Zwingli's Thought: New Perspectives*, Leiden, 1981.
- McDonnell, Kilian, *John Calvin, the Church, and the Eucharist*, Princeton, 1967. O interpretare plină de înțelegere a unui teolog romano-catolic.
- McLelland, Joseph C., *The Visible Words of God: An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli A.D. 1500-1562*, Glasgow, 1957.
- McNeill, John Thomas, „The Church in Sixteenth-Century Reformed Theology”, în *Journal of Religion* 22 (1942), pp. 251-269.
- McNeill, John Thomas, „The Doctrine of the Ministry in Reformed Theology”, în *Church History* 12 (1943), pp. 77-97.
- McNeill, John Thomas (ed.), *John Calvin, Institutes of the Christian Religion*, 2 vol., Philadelphia, 1960. Cel mai important exeget al lui Calvin și al calvinismului în lumea academică anglofonă.

- Niesel, Wilhelm, *The Theology of Calvin*, traducere de H. Knight, Philadelphia, 1956.
 Probabil cea mai bună tratare sistematică.
- Parker, Thomas Henry Louis, *The Doctrine of the Knowledge of God: A Study in Calvin's Theology*, Grand Rapids, MI, 1959.
- Pauck, Wilhelm, *Das Reich Gottes auf Erden: Utopie und Wirklichkeit*, Berlin, 1928.
- Pollet, Jacques V., *Huldrych Zwingli et la Reforme en Suisse*, Paris, 1963.
- Potter, George Richard, *Zwingli*, Cambridge, 1976.
- Raitt, Jill, *The Eucharistie Theology of Theodore Beza: Development of the Reformed Doctrine*, Chambersburg, PA., 1972.
- Schmidt, Martin, „Die Kirche von England als Gegenstand der Konfessionskunde”, în *Erneuerung der Einen Kirche: Arbeiten aus Kirchengeschichte und Konfessionskunde Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet*, Göttingen, 1966, pp. 82-114.
- Schweizer, Alexander, *Die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 2 vol., Zürich, 1854-1856.
- Smits, L., *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 2 vol., Assen, 1957-1958.
- Staedtke, Joachim, *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zürich, 1962.
- Staedtke, Joachim, *Heinrich Bullinger Bibliographie: Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger*, Zürich, 1972.
- Staedtke, Joachim; Locher, Gottfried W., *Glauben und Bekennen: 400 Jahre Confessio Helvetica Posterior: Akademische Feier*, Berna, 1966.
- Strohl, Henri, *Bucer, humaniste chrétien*, Paris, 1939.
- Stuermann, Walter E., *A Critical Study of Calvin's Concept of Faith*, Tulsa, 1952.
- Torrance, Thomas F., *Calvin's Doctrine of Man*, Londra, 1949.
- Torrance, Thomas F. (ed.), *The School of Faith: The Catechisms of the Reformed Church*, New York, 1959.
- Van Buren, Paul, *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation*, Grand Rapids, MI, 1957.
- Wallace, Ronald S., *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Edinburgh, 1953.
- Walton, Robert C., *Zwingli's Theocracy*, Toronto, 1967.
- Warfield, Benjamin Breckenridge, *Calvin and Calvinism*, New York, 1931.
- Wendel, François, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, traducere de Philip Mairet, New York, 1963.
- Wernle, Paul, *Calvin*, vol. 3 din *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Tübingen, 1919.

5. Definiția specificului romano-catolic

- Braunisch, Reinhard, *Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion” (1538) des Johannes Gropper*, Münster, 1974.
- Douglas, Richard M., *Jacopo Sadoletto, 1477-1547: Humanist and Reformer*, Cambridge, MA, 1959.
- Fenlon, D., *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge, 1972.
- Geiselmann, J.R., „Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition in der katholischen Theologie”, în *Una Sancta* 11 (1956), pp. 131-150.
- Giuriato, A.M., *Le tradizioni nella IV Sessio del Concilio di Trento*, Vicenza, 1942.
- Gollob, H., *Friedrich Nausea: Probleme der Gegenreformation*, Viena, 1952.
- Gottler, Joseph, *Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bussakraments*, Freiburg, 1904.

- Heiner, J., *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909.
- Hennig, Gerhard, *Cajetan und Luther: Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation*, Stuttgart, 1966.
- Herte, Adolf, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 vol., Münster, 1943.
- Iserloh, Ernst, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck*, Münster, 1950.
- Iserloh, Ernst, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahrzehnten der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster, 1951.
- Jedin, Hubert, *Katholische Reformation oder Gegenreformation: Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Tridentiner Konzil*, Lucerna, 1946.
- Jedin, Hubert, *Papal Legate at the Council of Trent: Cardinal Seripando*, traducere de F.C. Eckhoff, Saint Louis, 1947.
- Jedin, Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vol. din 5, Freiburg, 1949-1975 (traducere în limba engleză de Ernest Graf: *A History of the Council of Trent*, Saint Louis, 1957-). Indispensabilă.
- Koch, W., „Das Trienter Konzilsdekret De peccato originali”, în *Theologische Quartalschrift* 95 (1913), pp. 430-450, 532-564; 96 (1914), pp. 101-123.
- Kross, A., „Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Trient”, în *Zeitschrift für katholische Theologie* 28 (1904), pp. 758-766.
- Laemmer, Hugo, *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters*, Berlin, 1858.
- Lauchert, Friedrich, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg, 1912.
- Lauriers, G. des, „St. Augustin et la question de la certitude de la grace au Concile de Trente”, în *Augustinus Magister*, 1, Paris, 1954, pp. 1051-1067.
- Lennerz, H., „Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen”, *Scholastik* 4 (1929), pp. 38-53.
- McConica, James, *English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI*, Oxford, 1965.
- Maichle, A., *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient*, Freiburg, 1929.
- Marius, Richard C., „Thomas More and the Heretics”, teză de doctorat, Yale University, 1962.
- O'Malley, John W., *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*, Leiden, 1968.
- Ortigue, Edmond, „Ecritures et traditions apostoliques au Concile de Trente”, *Recherches de science religieuse* 36 (1949), pp. 271-299.
- Pas, P., „La doctrine de la double justice au Concile de Trente”, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 30 (1954), pp. 5-53.
- Penagos, L., „La doctrina del peccato original en el Concilio de Trento”, în *Miscellanea Comillas* 4 (1945), pp. 127-273.
- Polman, Pontien, *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation*, Münster, 1931.
- Polman, Pontien, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux, 1932.
- Rückert, Hanns, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925.
- Rückert, Hanns, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, Bonn, 1926.
- Schenk, W., *Reginald Pole*, Londra, 1950.

- Schreiber, Georg (ed.), *Das Weltkonzil von Trient: Sein Werden und Wirken*, 2 vol., Freiburg, 1951. Conține articole specifice despre diverse decrete, e.g. despre Scriptură (1, pp. 359-380) și despre îndreptățire (1, pp. 117-143).
- Schutte, Anne Jacobson, *Peter Paul Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Geneva, 1977.
- Schweizer, J., *Ambrosius Catharinus Politus*, Münster, 1910.
- Simoncelli, Paolo, *Il caso Reginald Pole: Eresia e santità nelle polemiche religiose del cinquecento*, Roma, 1977.
- Stakemeier, E., *Der Kampf um Augustinus auf dem Tridentinum*, Paderborn, 1937.
- Stupperich, Robert, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Leipzig, 1936.
- Tjernagel, Neelak Serawlook, *Henry VIII and the Lutherans: A Study in Anglo-Lutheran Relations from 1521 to 1547*, Saint Louis, 1965.
- Wedewer, J., *Johann Dietenberger*, Freiburg, 1888.
- Wicks, Jared, *Cajetan Responds: A Reader in Reformation Controversy*, Washington, 1978.

6. Provoacări la adresa continuității apostolice

- Bainton, Roland H., *David Joris: Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert*, traducere de Hajo Holborn și Annemarie Holborn, Leipzig, 1937.
- Bainton, Roland H., *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553*, ediția a doua, Boston, 1960. Discuția despre Treime (pp. 21-56) este clară și convingătoare.
- Baumann, Clarence, *Gewaltlosigkeit im Täuferum: Eine Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täuferums der Reformationszeit*, Leiden, 1968.
- Beachy, Alvin, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieuwkoop, 1977.
- Bender, Harold S., *Conrad Grebel (ca. 1498-1526): The Founder of the Swiss Brethren*, Goshen, IN, 1950. De bază.
- Bender, Harold S., „Anabaptist Theology of Discipleship”, în *Mennonite Quarterly Review* 24 (1950), pp. 25-32.
- Bender, Harold S., „The Pacifism of the Sixteenth-Century Anabaptists”, în *Church History* 24 (1955), pp. 119-131.
- Blanke, Fritz, „Betrachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis”, în *Archiv für Reformationsgeschichte* 37 (1940), pp. 240-249. Un studiu despre Confesiunea de la Schleithem.
- Bornkamm, Heinrich, „Ausserer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten”, în *Imago Dei: Beiträge zur theologischen Anthropologie*, editat de Heinrich Bornkamm, Giessen, 1932, pp. 85-109.
- Burgevin, Frederick H., „*Cribratio Alchorani*”: *Nicholas Cusanus's Criticism of the Koran in the Light of His Philosophy of Religion*, New York, 1969.
- Chevalier, Philippe et al. (ed.), *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vol., Paris, 1937-1950.
- Chmaj, Ludwik, *Faust Söczyn, 1539-1604*, Varșovia, 1963.
- Clasen, Claus-Peter, *Anabaptism: A Social History, 1515-1618*, Ithaca, 1972.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, ediția a doua, New York, 1961.
- Davis, Kenneth Ronald, *Anabaptism and Asceticism: A Study in Intellectual Origins*, Scottsdale, PA, 1974.

- Edwards, Mark U., *Luther and the False Brethren*, Stanford, 1975.
- Elliger, Walter, *Thomas Müntzer: Leben und Werk*, Göttingen, 1975.
- Emmi, B., „Il decreto tridentino sulla Vulgata nei commenti della prima polemica protestanto-cattolica”, în *Angelicum* 30 (1953), pp. 107-130.
- Fast, Heinold, *Heinrich Bullinger und die Täufer*, Weierhof, 1959.
- Fellmann, Walter (ed.), Hans Denck, *Schriften*, 3 vol., Gütersloh, 1955-1960.
- Friedmann, Robert (ed.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnten*, vol. 2., Gütersloh, 1967.
- Friedmann, Robert (ed.), „Schleitheim Confession (1527) and Other Doctrinal Writings of the Swiss Brethren in a Hitherto Unknown Edition”, în *Mennonite Quarterly Review* 16 (1942), pp. 82-98.
- Gerdes, Hayo, *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verstandnis des Gesetzes Mose*, Göttingen, 1955.
- Glawe, Walther, *Sebastian Francks unkirchliches Christentum: Für oder wider Kirche und Dogma?*, Leipzig, 1912.
- Górski, Konrad, Grzegorz Paweł z Brzezina: *Monografia z dziejów polskiej literatury arjańskiej XVI wieku* [Gregory Paul of Brzezina: o monografii din istoria literaturii ariene poloneze din secolul al XVI-lea], Cracovia, 1929.
- Gritsch, Eric W., *Thomas Müntzer: Reformer without a Church*, Philadelphia, 1967.
- Hegler, Alfred, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck: Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*, Freiburg, 1892. O monografie încă importantă.
- Hershberger, Guy F. (ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision: A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Scottsdale, PA, 1957.
- Hillerbrand, Hans Joachim, *Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums: Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts*, Leiden, 1962.
- Hillerbrand, Hans Joachim, *A Bibliography of Anabaptism, 1520-1630*, Elkhart, IN, 1962.
- Hillerbrand, Hans Joachim, *A Fellowship of Discontent*, New York, 1967.
- Holeczek, Heinz, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leiden, 1975.
- Klaassen, Walter, „Spiritualization in the Reformation”, în *Mennonite Quarterly Review* 37 (1963), pp. 67-78.
- Kot, Stanisław, *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, traducere de Earl Morse Wilbur, Boston, 1957.
- Krahn, Cornelius, *Menno Simons (1496-1561): Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten*, Karlsruhe, 1936.
- Littell, Franklin H., *The Anabaptist View of the Church*, ediția a doua, Boston, 1958.
- Loescher, John R., *The Divine Community: Trinity, Church, and Ethics in Reformation Theologies*, Kirksville, MO, 1981.
- Martini, Magda, *Fausto Socino et la pensée socinienne*, Paris, 1967.
- The Mennonite Encyclopedia: A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement*, 4 vol., Scottsdale, PA, 1955-1959.
- Neumann, Gerhard J., „„Rechtfertigung” und „Person Christi” als dogmatische Glaubensfragen bei den Täufern der Reformationszeit”, *Zeitschrift für Kirchenveschichte* 70 (1959), pp. 62-75.
- Nigg, Walter, *Das Buch der Ketzer*, Zürich, 1949.

- Oyer, John S., *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon, and Menius, and the Anabaptists of Central Germany*, Haga, 1964.
- Pelikan, Jaroslav, „Negative Theology and Positive Religion: A Study of Nicholas Cusanus *De pace fidei*”, în *The Via Negativa*, numărul suplimentar al *Prudentia*, Aukland, 1981, pp. 65-78.
- Rees, Thomas (ed.), *The Racovian Catechism, with Notes and Illustrations*, Londra, 1818.
- Sachsse, Carl, *D. Balthasar Hubmaier als Theologe*, Berlin, 1914, ediție retipărită la Aalen, 1973.
- Schwindt, Adolf, *Hans Denck: Ein Vorkämpfer undogmatischen Christentums*, Schlachtern, 1924.
- Sider, Ronald J., *Andreas Bodenstein von Karstadt: The Development of Fitts Thought 1517-1525*, Leiden, 1974.
- Stauffer, Ethelbert, „The Anabaptist Theology of Martyrdom”, în *Mennonite Quarterly Review* 19 (1945), pp. 179-214.
- Tedeschi, J.A. (ed.), *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, Florența, 1965.
- Wenger, John Christian, „The Schleithem Confession of Faith”, în *Mennonite Quarterly Review* 19 (1945), pp. 243-253.
- Wenger, John Christian, *The Doctrines of the Mennonites*, Scottsdale, PA, 1950.
- Wenger, John Christian (ed.), *The Complete Writings of Menno Simons, c. 1496-1561*, Scottsdale, PA, 1956.
- Wilbur, Earl Morse, *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*, Cambridge, MA, 1946.
- Wilbur, Earl Morse, *A Bibliography of the Pioneers of the Socinian-Unitarian Movement in Modern Christianity in Italy, Switzerland, Germany, Holland*, Roma, 1950.
- Wilbur, Earl Morse, *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, Cambridge, MA, 1952.
- Wilbur, Earl Morse (ed.), *The Two Treatises of Servetus on the Trinity*, Cambridge, MA, 1932.
- Williams, George Huntston (ed.), *Spiritual and Anabaptist Writers*, Philadelphia, 1957.
- Williams, George Huntston (ed.), *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962.
- Williams, George Huntston (ed.), *The Polish Brethren: Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora 1601-1685*, Boston, 1976-1979.
- Marchează un punct de cotitură în istoriografia „aripei liberale a Reformei”.
- Zeman, Jarold Knox, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia, 1526-1628: A Study of Origins and Contacts*, cuvint înainte de Jaroslav Pelikan, Haga, 1969.
- Zuck, Lowell H., „Abortive Counter Revolt within the Reformation”, în *Church History* (1957), pp. 221-226.

7. Dogmatici confesionale într-o creștinătate divizată

- Achutegui, P.S., *La universalidad del conocimiento de Dio en los paganos: Segun los primeros teologos de la Compañia de Jesús, 1534-1648*, Madrid, 1951.
- Althaus, Paul, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelisch en Scholastik*, Leipzig, 1914.
- Armstrong, Brian G., *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison, WI, 1969. O monografie cuprinzătoare și plină de informații.

- Baur, Jorg, *Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium: Eine Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts*, Gütersloh, 1962.
- Bizer, Ernst, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, Zürich, 1963.
- Bornkamm, Heinrich, *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus*, Giessen, 1926.
- Chadwick, Owen, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, 1957.
- Cremeans, Charles David, *The Reception of Calvinic Thought in England*, Urbana, IL, 1949.
- Daniélou, Jean, *God and the Ways of Knowing*, traducere de W. Roberts, New York, 1957.
- Díez-Alegría, J., *El desarrollo de la doctrina de la Ley Natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*, Madrid, 1951.
- Engel, Peter, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit: Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts*, Göttingen, 1976.
- Eschweiler, Karl, „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts“, în *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, editată de Heinrich Finke, 1, Münster, 1928, pp. 251-325.
- Fatio, Olivier, *Méthode et théologie: Lambert Daneau et les debuts de la scolastique réformée*, Geneva, 1976.
- Faulenbach, Heiner, *Die Struktur der Theologie des Amandus Polanus von Polansdorf*, Zürich, 1967.
- Faulenbach, Heiner, *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi: Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*, Neukirchen, 1973.
- Franks, Robert S., *A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development*, 2 vol., New York, 1918.
- Gass, Wilhelm, *Die Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*, 4 vol., Berlin, 1854-1867.
- Geiger, N., *Die Easier Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie*, Zürich, 1952.
- Giacon, C., *La seconda scolastica*, 3 vol., Milano, 1944-1950.
- Gollwitzer, Helmut, *Coena Domini: Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie*, München [1937].
- Guardini, Romano, *Pascal for Our Time*, traducere de Brian Thompson, New York, 1966.
- Hägglund, Bengt, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards: Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis*, Lund, 1951.
- Hazelton, Roger, *Blaise Pascal: The Genius of His Thought*, Philadelphia, 1974.
- Heim, Karl, „Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit“, în *Glaube und Leben*, Berlin, 1926, pp. 73-97.
- Heppe, Heinrich, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, Gotha, 1857.
- Heppe, Heinrich, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, editat de Ernst Bizer, Neukirchen, 1935. Corespondentul reformat al compilațiilor lui Schmid și Ratschow (vezi *infra*).
- Hillerdal, Gunnar, *Reason and Revelation in Richard Hooker*, Lund, 1962.
- Jansen, François Xavier, *Baius et le Baianisme*, Louvain, 1927.
- Hupfeld, Renatus, *Die Ethik Johann Gerhards: Ein Beitrag zum Verständnis der lutherischen Ethik*, Berlin, 1908.

- Kirste, Reinhard, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift: Das testimonium Spiritus Sancti internum als hermeneutisch-polemischer Zentralbegriff bei Johann Gerhard in der Auseinandersetzung mit Robert Bellarmin*, Göttingen, 1976.
- Knappen, Marshall M., *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*, Chicago, 1939.
- Leube, Hans, *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*, Leipzig, 1924.
- Leube, Hans, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, vol. 1: *Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1928.
- Lewalter, Ernst, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg, 1935. Afinități filozofice, în ciuda diferențelor dogmatice.
- Lubac, Henri de, *Surnaturel*, Paris, 1946. Relația dintre natură și har.
- Miel, Jan, *Pascal and Theology*, Baltimore, 1969. Accentuează augustinismul gândirii lui Pascal.
- Miller, Perry, *Errand into the Wilderness*, Cambridge, MA, 1956. „The Marrow of Puritan Divinity” (pp. 48-98) este capitolul central al cărții.
- Nuttall, Geoffrey F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford, 1946.
- O'Connell, Marvin R., *Thomas Stapleton and the Counter Reformation*, New Haven, 1964.
- O'Connor, Edward Dennis (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, Notre Dame, IN, 1958.
- Pelikan, Jaroslav, „Natural Theology in David Hollaz”, în *Concordia Theological Monthly* 18 (1947), pp. 253-263.
- Pelikan, Jaroslav, „The Origins of the Object-Subject Antithesis in Lutheran Dogmatics”, în *Concordia Theological Monthly* 21 (1950), pp. 94-104.
- Pelikan, Jaroslav, „The Evolution of the Historical”, capitolul 2 din *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine*, New York, 1971, pp. 33-67.
- Petersen, Peter, *Geschichte der aristotelisch en Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921.
- Platt, John, *Reformed Thought and Scholasticism: The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden, 1982.
- Preus, Robert D., *The Inspiration of Scripture: A Study of the Theology of the Seventeenth-Century Lutheran Dogmatists*, Mankato, MN, 1955.
- Preus, Robert D., *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: A Study of Theological Prolegomena*, Saint Louis, 1970.
- Preus, Robert D., „The Influence of the Formula of Concord on the Later Lutheran Orthodoxy”, în *Discord, Dialogue, and Concord: Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord*, editat de Lewis W. Spitz și Wenzel Lohff, Philadelphia, 1977, pp. 86-101.
- Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Gütersloh, 1964.
- Rich, Arthur, *Pascals Bild vom Menschen: Eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade in den „Pensées”*, Zürich, 1953.
- Russell, Conrad, „Arguments for Religious Unity in England, 1530-1650”, *Journal of Ecclesiastical History* 18 (1967), pp. 201-26.
- Ryan, E.A., *The Historical Scholarship of Saint Bellarmine*, New York, 1936.
- Ryan, John K., „The Reputation of St. Thomas among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century”, în *New Scholasticism* 22 (1948), pp. 1-33, 126-208.
- Scharlemann, Robert P., *Thomas Aquinas and John Gerhard*, New Haven, 1964.
- Schenke, Friedrich, *Der Kirchengedanke Johann Gerhards und seiner Zeit*, Gütersloh, 1931.

- Schleiff, Arnold, *Die Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert*, Berlin, 1937.
- Schleiff, Arnold, „Sprachphilosophie und Inspirationstheorie im Denken des 17. Jahrhunderts”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 57 (1938), pp 133-152.
- Schmid, Heinrich, *The Doctrinal Theology of the Lutheran Church*, traducere de Charles Augustus Hay și Henry Eyster Jacobs, ediție retipărită, Minneapolis [1961].
- Schrenk, Gottlob, *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh, 1923. Cartea lui Schrenk a adus multă lumină asupra istoriei timpurii a teologiei legământului.
- Schüssler, Hermann, *Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik: Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums*, Wiesbaden, 1961.
- Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, traducere de W. Montgomery, ediție retipărită, New York, 1961.
- Servière, Joseph de la, *La théologie de Bellarmin*, ediția a doua, Paris, 1909.
- Sprunger, Keith L., *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, Urbana, IL, 1972.
- Staehein, Ernst, *Amandus Polanus von Polansdorf*, Basel, 1955.
- Stegmüller, Friedrich, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Freiburg, 1933.
- Stegmüller, Friedrich, *Geschichte des Molinismus*, Münster, 1935.
- Tavard, George H., *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation*, New York, 1959.
- Thomasius, Gottfried, „Geschichte der lutherischen Christologie”, în *Christi Person und Werk*, 2, ediția a doua, Erlangen, 1857, pp. 307-526.
- Troeltsch, Ernst, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon*, Göttingen, 1891. Această monografie a lui Troeltsch a inaugurat nu numai cariera lui academică, ci și un nou interes pentru teologia secolului al XVII-lea.
- Wallmann, Johannes, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, Tübingen, 1961.
- Weber, Hans Emil, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig, 1907.
- Weber, Hans Emil, *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*, Leipzig, 1908.
- Weber, Hans Emil, *Reformation, Orthodoxie, und Rationalismus*, 2 vol. din 3, Gütersloh 1937-1951. Din păcate, rămasă neterminată.

Index

Biblic

| | |
|---------------------|-----------------|
| Facerea | 210 |
| 1 | 244 |
| 1,14 | 264 |
| 1,26 | 73, 353 |
| 2,24 | 337 |
| 3,15 | 210, 336, 391 |
| 14,18-20 | 130 |
| 15,5 | 264 |
| 18,9-15 | 94 |
| 19,24 | 353 |
| Ieșirea | |
| 3,14 | 73, 116 |
| 4,21 | 186, 259 |
| 8,32 | 259 |
| 20,4 | 253, 385 |
| Leviticul | |
| 18,5 | 211 |
| Deuteronomul | |
| 6,4 | 55, 354 |
| Judecătorii | |
| 13,2-24 | 94 |
| Psalmi | 174, 208 |
| 18,13 | 173 |
| 19,2 | 284 |
| 31,1-2 (Vulg.) | 191 |
| 50,6 | 97, 183 |
| 68,28 | 222, 369 |
| 71,5 | 278 |
| 81,6 | 115 |
| 89 | 176 |
| 100,4 (Vulg.) | 174 |
| 111 | 353 |
| 111,4 (Vulg.) | 331 |
| 115,2 | 97 |
| Proverbe | |
| 8,22-31 | 91 |

| | |
|----------------------|-----------------|
| Eclesiastul | |
| 9,1 (Vulg.) | 173 |
| Isaia | |
| 7,9 | 112 |
| 7,14 (LXX) | 369 |
| 28,21 (Vulg.) | 176 |
| 40,3 | 293 |
| 42,8 | 356 |
| 45,22 | 130 |
| 53,4-6 | 316 |
| Ieremia | |
| 1,5 | 99 |
| 1,10 | 129 |
| 23,6 | 195, 316 |
| 31,31-32 | 392 |
| 31,33 | 278 |
| Daniel | |
| 9,27 | 132 |
| 11,36 | 215 |
| Ioil | |
| 2,28 | 91 |
| Avacum | |
| 2,4 | 181 |
| Maleahi | |
| 1,2-3 | 83 |
| 1,11 | 291 |
| Eclesiasticul | 267, 308 |
| 3,20 | 267 |
| 23,20 | 83 |
| 31,10 | 404 |
| 2 Macabei | 295 |
| 12,42 | 295 |

| | | | |
|--------------|-------------------------|---------------|-----------------|
| 12,43-45 | 180 | Marcu | |
| 15,12-16 | 295 | 1,14 | 337 |
| | | 6,13 | 324 |
| Matei | | 14,24 | 277 |
| 3,2 | 88, 337 | 16,9 | 157 |
| 4,6 | 166 | | |
| 4,17 (Vulg.) | 173, 180, 284, 298, 337 | Luca | |
| 5-7 | 189, 206 | 1,5-20 | 94 |
| 5,9 | 352 | 1,28 (Vulg.) | 90, 98, 99, 404 |
| 5,10 | 227 | 1,32 | 352 |
| 5,11-12 | 189 | 1,35 | 98, 377 |
| 5,18 | 370 | 2,14 | 370 |
| 5,19 | 167 | 9,51 | 93 |
| 5,34 | 347 | 10,30 | 293 |
| 5,46 | 189 | 12,32 | 344 |
| 6,4 | 189 | 14,16 (Vulg.) | 167 |
| 6,6 | 189 | 22,20 | 277 |
| 6,9 | 356 | 22,32 (Vulg.) | 303 |
| 6,12 | 96, 191 | 22,44 | 93 |
| 6,13 | 370 | 23,46 | 356 |
| 6,18 | 189 | | |
| 9,9 | 346 | Ioan | 190, 206, 235 |
| 10,9 | 67, 135, 136, 137 | 1 | 244 |
| 11,25-26 | 256 | 1,1-14 | 90, 351, 353 |
| 11,27 | 91 | 1,16 | 195 |
| 11,29-30 | 251 | 1,17 | 209 |
| 13,47-50 | 144 | 1,29 | 330 |
| 15,2 | 364 | 3,13 | 202, 355 |
| 15,9 | 296, 343 | 3,16 | 91, 273 |
| 15,14 | 142 | 3,34 (Vulg.) | 90 |
| 16,18-19 | 140, 160, 166, 303 | 5,27 | 357 |
| 16,22 | 303 | 5,39 | 227 |
| 17,5 | 356 | 6 | 234 |
| 18,11 | 79 | 6,47 | 191 |
| 18,15-18 | 346 | 6,47-63 | 234 |
| 18,17 | 215, 296, 305 | 6,53 | 168, 190, 234 |
| 18,18 | 130, 160 | 6,63 | 238 |
| 19,21 | 136 | 8,3-11 | 174 |
| 20,28 | 91 | 10,27 | 304 |
| 21,1 | 220 | 10,30 (Vulg.) | 354 |
| 22,37-40 | 211 | 10,34 | 115 |
| 23,2-3 | 142, 306 | 14,6 | 146 |
| 24,15 | 132 | 15,5 | 402 |
| 26,26 | 63 | 15,26 | 127 |
| 26,27 | 57 | 16,7 | 200 |
| 26,28 | 277 | 16,12-13 | 249, 364 |
| 26,51-52 | 347 | 17,9 | 273 |
| 28,18 | 130 | 18,36 (Vulg.) | 131 |
| 28,19-20 | 159, 346, 354 | 19,25-27 | 94 |
| | | 19,33 | 66 |

| | | | |
|-------------------|---------------------------------|-----------------|---------------|
| 21,17 | 161, 303, 304 | 10,5 | 211 |
| Fapte Apostolilor | 150, 159 | 10,10 | 55 |
| 1,24-26 | 124 | 10,15 | 344 |
| 2,17 | 91 | 10,16-17 | 244 |
| 2,23 | 256, 389 | 11,33 | 80, 294 |
| 2,38 (Vulg.) | 345 | 13,4 | 347 |
| 2,42 | 168, 330, 333 | 16,25 | 337 |
| 3,6 | 136 | 1 Corinteni | 306 |
| 4,12 | 357 | 1,17 | 229 |
| 4,27-28 | 270 | 2,8 | 379 |
| 4,28 | 256 | 3,15 | 180 |
| 6,8 | 90 | 7 | 283 |
| 7,59 | 356 | 10-11 | 283 |
| 13,48 | 293 | 10,16 | 240 |
| 15,25 | 159 | 11,19 (Vulg.) | 280 |
| 15,28 | 159 | 11,25 | 277 |
| 15,29 | 57, 309 | 12,11 | 127 |
| 20,27 | 364 | 13,2 | 318 |
| 20,28 | 379, 381 | 13,13 | 196, 286 |
| 20,29 | 280 | 14,34 | 92 |
| Romani | 190, 193, 195, 212, 251, 257 | 15,24 | 353 |
| 1,4 (Vulg.) | 79, 266 | 15,45-49 | 79 |
| 1,17 (Vulg.) | 181 | 2 Corinteni | |
| 1,20 | 207 | 3,6 | 298 |
| 3,3 | 149 | 5,14 | 97 |
| 3,10 | 245 | 5,19 | 192, 316, 352 |
| 3,20 | 177, 299 | 6,10 | 93 |
| 3,28 | 189, 287, 289, 299 | 10,4 | 215 |
| 4,3-5 | 194 | 11,13 | 156 |
| 4,6-8 | 192 | 12,9 | 320 |
| 4,15 | 262 | Galateni | 190 |
| 4,16 | 278 | 2,11 | 151 |
| 5 | 293 | 3,12 | 211 |
| 5,5 | 286 | 4,4-5 | 79 |
| 6,6 | 311 | 5,6 | 287, 318 |
| 7 | 197 | 5,19 | 263 |
| 7,24 | 311 | Efeseni | 306 |
| 7,25 | 144 | 1,4 | 266 |
| 8,16 | 266 | 2,3 | 75, 99, 262 |
| 8,17 (Vulg.) | 327 | 2,9 | 189 |
| 8,29 | 257, 400 | 2,20 | 344 |
| 8,38-39 (Vulg.) | 320, 403 | 3,10 (Vulg.) | 265 |
| 9-11 | 276-277 | 3,11 | 386 |
| 9,13 | 83 | 4,5-6 | 64, 128 |
| 9,16 | 71, 190, 387, 402 | 5,27 | 143, 305 |
| 9,18 | 82, 258 | 5,31-32 (Vulg.) | 290, 326, 337 |
| 9,23 | 260 | | |

| | | | |
|----------------|--------------------------------------|-----------------|---------------|
| Filipeni | | 1,1-2 | 91 |
| 2,5-11 91, | 353, 355, 376 | 3,8 | 263 |
| | | 5,7 | 201 |
| Coloseni | | 9,16-17 (Vulg.) | 277 |
| 2,3 | 208 | 10,10 | 291 |
| 2,11-13 | 345 | 11,40 | 389 |
| 3,1 (Vulg.) | 286 | Iacov | 221, 300, 347 |
| 2 Tesaloniceni | | 1,17 | 372 |
| 2,3-4 (Vulg.) | 88, 154, 213, 215 | 2,24 | 288, 289, 318 |
| 2,11 | 280 | 5,14-15 | 300, 324, 326 |
| 1 Timotei | | 1 Petru | |
| 1,15 | 79 | 2,9 | 131, 305 |
| 2,1-4 | 85, 272, 400 | 4,11 | 245 |
| 2,12 | 92 | 5,13 | 161 |
| 3,9 (Vulg.) | 337 | 2 Petru | |
| 3,15 | 248, 305 | 1,4 | 289, 346, 381 |
| 3,16 | 219 | 1,19 (Vulg.) | 215 |
| 6,20 (Vulg.) | 264, 333 | 1 Ioan | |
| 2 Timotei | 222 | 2,2 | 271 |
| 1,6 (Vulg.) | 326 | 4,8 | 194 |
| 1,14 (Vulg.) | 333 | 5,7 | 370 |
| 2,15 | 210 | Apocalipsa | 162 |
| 3,16 | 222, 246, 247, 248, 249, 365, 368 | 12 | 90 |
| Evrei | 330, 338 | 19,10 | 356 |
| | | 22,9 | 356 |

General

A

A Doua Confesiune helvetică, confesiune reformată redactată de Heinrich Bullinger în 1561 și publicată în 1566, 236, 241, 246, 253, 257, 266, 371
 Aegidius de Perugia (cca. 1308), apărător al prerogativelor papale 137
 Aegidius de Roma (m. 1316), teolog augustinian și arhiepiscop de Bourges 81, 107, 119, 156
 Albrecht de Brandenburg (m. 1545), cardinal și arhiepiscop de Mainz 178
 Alsted, Johann Heinrich (m. 1638), teolog reformat la Herborn 362, 389, 392

Alvaro de Pelayo (m. 1349), franciscan spaniol 55, 105, 108, 118, 121, 139
 Ambrosius Catharinus Politus (m. 1553), teolog dominican și arhiepiscop de Conza 90, 100, 285, 295, 301, 323
 Ambrozie (m. 397), episcop de Milano 79, 237, 298
 Ambrozie Traversari (m. 1439), umanist și superior general al ordinului camaldolez 125-126, 148
 Amesius Guilelmus (m. 1633), teolog sistematic puritan 361, 364, 365, 367-371
 Amsdorf, Nicholas (m. 1565), teolog luteran și episcop de Naumburg 187

- Amyraut Moïse (m. 1664), teolog reformat la Saumur 391
- Ana, mama Fecioarei Maria 92, 309
- Anabapțiști 56, 217-218, 241, 244, 299, 301, 310-311, 325, 339, 342-348, 385
- Anastasius al II-lea (m. 496), papă 153
- Anglia, Biserica ~ 54, 155, 223-279, 358, 361, 372, 384, 394. *Vezi și* Cranmer, Thomas; Hooker, Richard; Morus, Thomas; Ridley, Nicholas; Rogers, Thomas; Stapleton, Thomas; *Cele treizeci și nouă de articole*
- Anselm (m. 1109), episcop de Canterbury
- doctrina despre: Hristos 75-76, 198-199, 351-352, (*vezi și* Hristos, lucrarea lui ~, definită ca răscumpărare); om definit ca liber 84; om definit ca păcătos 64, 179, 263; rațiune 111
 - relația lui cu: Bugenhagen 203; Duns Scotus 78; Luther 203-204, 206-207; Melancthon 203
- Anselm, Pseudo-, *Despre zămislirea Preasfintei Fecioare Maria* 95
- Antihrist. *Vezi* Eshatologie
- Antinomianism. *Vezi* Lege mozaică
- Antiohia 161
- Antoninus Pierozzi (m. 1459), teolog dominican și arhiepiscop de Florența 175
- Apocrife. *Vezi* Scriptură, canonul ~
- Apologia Confesiunii de la Augsburg*, confesiune luterană din 1530/1531. *Vezi și* *Confesiunea de la Augsburg*; Melancthon
- doctrina despre: autoritate 55; Hristos 198; Biserică 215, 216, 367; har și merit 400; îndreptățire 193, 195, 197; lege și evanghelie 211, 212; om 187; hirotonire 326; Scriptură 246
- Apostoli 101, 136, 159-161, 250, 304, 343. *Vezi și* Biserică, definită ca apostolică; Pavel; Petru
- Arausio, Sinodul de la ~ din 529, 258, 397, 398
- Aretius, Benedictus (m. 1574), profesor reformat la Berna 395
- Arianism, 298, 371. *Vezi și* Hristos; Treime
- Aristotel (m. 322 î.H.), filozof grec 69, 73, 114, 188, 317, 327, 372
- Arminius Jacobus (m. 1609), teolog reformat olandez, și arminieni 253, 261-262, 268, 271-272, 275, 323. *Vezi și* Dort, Sinodul de la ~; *Protestul arminian, Confesiunea arminiană*
- Arnold, Gottfried (m. 1714), teolog protestant și istoric al Bisericii 395
- Ascultare 155, 189, 205, 211, 242-244, 266, 302-303. *Vezi și* Hristos; Lege
- Astrologie 245, 264. *Vezi și* Soartă și determinism
- Atanasie (m. 373), episcop de Alexandria 126, 350
- Augustin (m. 430), episcop de Hippo Regius 65-74, 235-236, 310, 397-405
- doctrina despre: chemarea la credință 269; Hristos 204-205; Biserica 60, 117, 123, 139, văzută ca: una 128, 132, 306; sfântă 142, 144; catolică 145; relația Bisericii cu Evanghelia (*vezi* Biserică); concilii 148; Euharistie 60, 104, 230, 235-236, 292, 331; îndreptățire 181; dragostea pentru Dumnezeu 212; om definit ca liber 84, 292; om definit ca imagine a lui Dumnezeu-Treime 73, 185; om definit ca păcătos (*vezi* Om, doctrina despre ~); predestinare și osîndire 60, 80, 82-83, 258-259, 268, 272, 400; preoție 139, 140-141; taine 104, 139, 142, 229, 231, 235; Scriptură 300, 308; Treime 73, 185; evlavie 398
 - relația lui ~ cu: Beza 235; Bradwardine 82-83; Bucer 272; Calvin 229, 230, 258, 261, 293, 396; Cicero 72; Ciprian 65, 117; Duns Scotus 80; Eck 297; Grigore de Rimini, 82-83; Jansen, 397-405; Luther, 182-184, 235, 286, 297; Morus 298; Pascal 373; Petrarca 72-73; Platon 72; Reforma 60, 286; arminienii 262; Toma de Aquino 65-69; Ursinus 236; Zwingli 297
 - scrierile lui ~ 261, 263: *Despre doctrina creștină* 231; *Cetatea lui Dumnezeu* 74, 129, 285; *Confesiuni* 72-73, 93, 402; *Enchiridion* 82, 268, 285; *Comentariu la Evanghelia după Ioan* 235; *Darul perseverenței* 261, 263, 265; *Despre merite și iertarea păcatelor* 403; *Natură și har* 286; *Predestinarea sfinților* 261, 263; *Despre îndreptare și har* 261; *Despre Treime* 73

Augustin, Pseudo-, *Predestinare și har* 259
 Autoritate 64, 155-156, 167-168, 224, 242, 296-307, 307-309, 333-361, 363. *Vezi și* Biserică; Confesiuni, Reformă; Concilii; Crezuri; Scriptură; Tradiție; Cuvîntul lui Dumnezeu
 Avignon, papalitatea de la ~ 121-122, 156, 161. *Vezi și* Concilii; Roma
 Avraam 130, 190, 227, 264, 278, 348, 394
 Azimă 126

B

Baier, Johann Wilhelm (m. 1695), profesor luteran la Jena și Halle 378, 382
 Baius, Michel (m. 1589), profesor romano-catolic la Louvain 397, 399, 400-401, 403-404
 Báñez, Domingo (m. 1604), teolog dominican spaniol 399
 Basel-Ferrara-Florența, Conciliul de la ~ 1431-1439, 121, 124, 146, 179
 – doctrina despre: Biserică 120, 122, 150; Euharistie 167, 329; Maria 63, 95, 100; ordine 325; papalitate 150; pocăință 326; purgatoriu 179; taine 322-323; canonul ~ 308-309
 Beda, Venerabilul (m. 735), teolog și istoric englez 394
 Bellarmino, Robert (m. 1621), teolog și cardinal iezuit 361, 366, 382, 385, 399, 401-404
 Benedict XIII (m. 1423), antipapă la Avignon 122
 Berengarius de Tours (m. 1088), teolog sacramentalist 103-104, 238, 292
 Bernard (m. 1153), abate de Clairvaux
 – doctrina despre: Biserică 121, 134; har și liberul arbitru 187, 319, 399; Maria 89, 377; teologia mistică 114
 Bernard, Pseudo-, *Elogiu închinat preaslăvitei Fecioare și Maici* 114
 Bertano, Pietro (m. 1558), teolog și cardinal dominican 337
 Beza, Teodor (m. 1605), teolog reformat și succesor al lui Calvin 223-267
 – doctrina despre: Biserică 253; Duhul Sfînt 241; icoane 254; predestinare și osîndire 255, 260, 267, 272; taine 231, 233; mîntuire 289

Biel. *Vezi* Gabriel Biel
 Billick, Eberhard, teolog carmelit și profesor la Köln 326
 Biserică. *Vezi și* Hristos; Concilii; Episcopat; Euharistie; Evanghelie; Papă; Taine; Scriptură; Tradiție; cuvîntul lui Dumnezeu
 – una, sfîntă, catolică și apostolică 118-170, 296-307: una 109, 120-132, 305, 306-307; sfîntă 132-144, 162, 253, 306-307, 344-346; catolică 109, 144-146, 161-162, 280-281, 340; apostolică 133, 152, 155-170, 344
 – definită ca: trup al lui Hristos 120, 121, 123-124, 128, 129, 134, 167, 305; cetate 129; comuniunea sfinților 214; neîntreruptă 217, 284, 305, 333-357; presupuziția Evangheliei 169-170, 297, 335-336, 342, 367; ascunsă și nevăzută 215, 305, 344, 367; desăvîrșită și infailibilă 133-134, 139, 146, 151-152, 143-154, 161-162, 297-298, 305, 331 (*vezi și* Concilii; Papă); împărășie 120, 129, 152, 215 (*vezi și* Biserică și stat); pierdută și căzută 132-144, 343, 348-349; marcată prin cuvînt și taine 215-222; maică 156, 162; predestinată 83, 124, 132, 138, 214, 255, 304 (*vezi și* Predestinare); primară 148, 162, 283, 344; neprihănită 343-344; subordonată cuvîntului lui Dumnezeu 214, 248-249 (*vezi și* Evanghelie); cu adevărat văzută 305, 367
 Biserică și stat 55, 74, 77, 119, 129-132, 136-138, 145-149, 153, 179, 215, 301, 326, 341, 344, 347, 348, 366, 374. *Vezi și* Constantin
 Bisericele reformate și doctrina lor 213, 214, 223-279, 182, 360, 376-377, 385-394
 Biserica răsăriteană, relația Occidentului cu ~ 123-127, 147, 253, 303, 307, 335, 367
 Blandarata, Giorgio (m. 1588), adversar al lui Calvin în chestiunea Treimii 349, 350
 Boethius (m. 524), consul roman și filozof creștin 71
 Botez 145
 – prunci, 311, 315; ca tradiție apostolică 299, 310, 339, 343, 348

- doctrina despre ~ la: anabapțiși 342-343, 345-346 (*vezi* și Botez, prunci); Luther 217, 220, 290, 345; Conciliul de la Trident 324; Zwingli 231, 301, 342-343
- Bonaventura (m. 1274), cardinal și teolog franciscan 53, 59, 63, 65, 66, 81, 89, 90, 111, 112, 114, 285, 373
- Bonifaciu VIII (m. 1303), papă 118, 119, 130
- Bonuccio, Agostino (m. 1556), superior general al ordinului servit 56, 282
- Bossuet, Jacques Bénigne (m. 1704), predicator și episcop romano-catolic de Meaux 360, 395
- Bradwardine, Thomas (m. 1349), arhiepiscop de Canterbury
- doctrina despre: Dumnezeu 77, 78; har 71, 83; predestinare 83
- relația lui ~ cu: Augustin 71
- Braunius, Johannes (m. 1708), profesor reformat la Groningen 389
- Bucanus, Guillaume [Guilelmus] (m. 1603), profesor reformat la Lausanne 381, 391
- Bucer, Martin (m. 1551), reformator din Strasbourg 223-279
- Bugenhagen, Johann, pastor și teolog luteran din Wittenberg 171-222
- Bullinger, Heinrich (m. 1575), teolog reformat elvețian 56, 182, 223-267
- Butler, Joseph (m. 1752), episcop anglican de Durham 374

C

- Cajetan [Tommaso de Vio] (m. 1534), cardinal și teolog dominican 59, 280-332, 336, 338
- Calcedon, Conciliul de la ~ din 451, 148, 199-200, 348, 350-351, 377
- Calixtus, Georg (m. 1656), profesor luteran la Helmstedt 363, 395
- Calovius, Abraham (m. 1686), profesor luteran la Wittenberg 361-384, 390
- Calvin, Jean (m. 1564), reformator elvețian de origine franceză 223-267, 349
- Canon. *Vezi* Scriptură, canonul ~
- Caracter, sacramental 143, 322, 324
- Cardinali 151-153, 162. *Vezi* și Episcopat; Papă
- Carlstadt, Andreas Bodenstein von (m. 1541), reformator german 224
- Cassian, Ioan (m. 435), călugăr din Marsilia 70
- Castellio, Sebastian [Sébastien Châteillon] (m. 1563), rector reformat la Geneva 261, 263
- Castro, Alfonso (m. 1558), franciscan spaniol 338
- Catehismul de la Heidelberg*, confesiune reformată din 1562, 241, 252, 255, 257, 272, 345, 385, 389
- Catehismul racovian*, mărturisire de credință sociniană din 1605, 349-357
- „Catholic” și „Romano-catolic”, ca denumire confesională 280-281. *Vezi* și Biserică, definită drept catolică; Evanghelic; Reformat
- Căință 175-177, 212-213, 219, 301-302, 305, 326, 336-337. *Vezi* și Pocăință
- Cele patru articole galice*, din 1682, 374
- Cele treizeci și nouă de articole*, principala confesiune a Bisericii Angliei din 1563 224, 248, 255, 267. *Vezi* și Anglia, Biserica ~
- Celestius, adept din secolul al V-lea al lui Pelagius 263
- Celibat 249, 283, 296. *Vezi* și Preoție
- Certitudine 171-175, 192, 196, 206, 228, 255, 266, 320, 359-360, 403
- Cervini, Marcello (m. 1555), cardinal, nuntiu papal și vicepreședinte la Conciliul de la Trident, papă sub numele de Marcellus al II-lea 308, 322
- Chaucer, Geoffrey (m. 1400), poet englez 173
- Chelčický, Peter (m. cca. 1460), teolog husit
- doctrina despre: Hristos 76; Biserică 123, 133, 137, 144; Euharistie 108; erezie 110; preoție 141; taine 140
- Chemnitz, Martin (m. 1586), teolog luteran 155, 203, 376, 379, 381
- Chillingworth, William (m. 1644), teolog anglican 371
- Chiril (m. 444), episcop de Alexandria 237
- Cicero (m. 43 î.Hr.), orator și filozof roman 72, 251
- Ciprian (m. 258), episcop de Cartagina 65, 117, 149, 249, 284, 304, 356
- Clement (cca 96), episcop al Romei 304, 339

- Clement al XI-lea (m. 1721), papă 405
- Clichtove, Josse [Jodocus Clichtoveus] (m. 1543), umanist și teolog flamand 281-307; citat 283, 294, 296
- Cochlaeus, Johannes (m. 1552), adversar al lui Luther 281-307; citat, 247, 281
- Complutensiană*, prima Biblie poliglotă tipărită, 1502-cca. 1522, 335
- Conciliu. *Vezi* și Confesiuni; Crezuri; Papă; Tradiție; denumiri ale conciliilor individuale
- autoritatea ~ 152, 166, 398; funcția ~ 310-311, 396; infailibilitatea ~ 146-149; relația dintre ~ și papă 122, 128, 169-170, 374
- Concupiscentă 197, 311
- Confesiunea de la Augsburg*, mărturisirea de credință luterană din 1530, 284, 296, 359
- doctrina despre: autoritate 55, 218, 220; Hristos 200; Biserică 214, 220; Euharistie 225, 359; om, 186; preoție 216; Scriptură 222, 246
- Confesiunea belgiană*, mărturisire de credință reformată din 1561, 241, 246, 257, 272, 361
- Confesiunea boemiană din 1535*, mărturisire de credință husită 253
- Confesiunea boemiană din 1575*, mărturisire de credință husită 253
- Confesiunea de credință de la Westminster*, mărturisire de credință reformată din Anglia din 1647, 271, 359, 385
- doctrina despre: legămînt 278, 387, 390-391, 392; predestinare 257, 278, 387; providență 257, 386; Scriptură 248
- Confesiunea de la Schleithem*, mărturisire de credință anabaptistă din 1527, 341-349
- Confesiunea luterană din 1577*, 56, 188, 194, 212, 222-223, 258, 271-272, 371, 376, 379-381
- Confesiunea scoțienilor*, mărturisire de credință reformată din 1560, 55, 253
- Confesiunea tetrapolitană*, mărturisire de credință protestantă din 1530, 246, 262
- Confesiuni, Reformă 171, 365, 375. *Vezi* și Autoritate; Crezuri; Scriptură; Tradiție; nume ale confesiunilor individuale
- Confirmare, taina ~ 102, 126, 290, 324, 325
- Conrad de Megenberg (m. 1374), profesor german la Universitatea din Paris 137
- Consensul de la Bremen*, confesiune reformată din 1595, 257
- Consensul de la Zürich*, mărturisire de credință reformată din 1549, 229, 231
- Consensul helvetic*, *Formula consensului Bisericii helvetice reformate*, confesiune reformată din 1675, 359, 372, 382, 385, 391, 392
- Constantin I (m. 337), împărat roman 120, 162, 348; Donația lui ~, falsificare medievală 137, 151, 162
- Constantinopol 123, 125-127, 340. *Vezi* și Biserica de Răsărit
- Constantinopol al treilea Conciliu de la ~ din 681, 148
- Constanz, Conciliul de la ~ 1414-1417, 118-170, 59, 314, 332, 374
- Contarini, Gasparo (m. 1542), cardinal și episcop de Belluno 288, 294
- Continuitate. *Vezi* Biserică; Doctrină; Episcopat; Tradiție
- Cranmer, Thomas (m. 1556), arhiepiscop anglican de Canterbury 226-241; citat 231, 233
- Creație, doctrina despre ~ 65, 67, 99-100, 110-111, 114, 186, 188, 207, 255, 265, 268, 271, 279, 387
- Credință 195-197, 282-295
- Crescenzo, Marcello (m. 1552), cardinal și nunțiu papal la Conciliul de la Trident 308
- Crezul atanasian 317. *Vezi* și Crezuri
- Crezuri 56, 109, 217, 349. *Vezi* și Confesiuni, Reformă; denumiri ale crezurilor individuale
- Crezul apostolilor
- autoritatea ~ la: anabapțiști 346; Luther 196; doctrina reformată 366
 - continuitatea cu Biserica apostolică 91, 108, 217, 250
 - doctrina despre: Hristos 201; Biserică 102, 213; Dumnezeu 270
- Cruce 88, 93, 197-208, 254
- Cruz, Antonio de la (m. 1550), teolog franciscan și episcop al Insulelor Canare 319, 328

Cudworth, Ralph (m. 1688), platonician de la Cambridge 374
 Cununia, ca taină 101, 290-291, 321, 325-326
 Cuvîntul lui Dumnezeu 233-254. *Vezi și* Hristos; Biserică; Revelație; Scriptură; Tradiție
 – relația cu doctrina despre: Biserică 215-217, 219-222, 249, 343; convertire 186-187, 188, 226-227; Duhul Sfînt 226-241; predestinare 256; revelație 226, 250; taine 215, 218-222, 242; Scriptură 221-222, 226, 347, 368

D

- D'Ailly, Pierre (m. 1420), cardinal și teolog francez 118-170; citat 69, 77, 150, 157, 285
 Daneau, Lambert [Lambertus Dannaes] (m. 1595), teolog reformat la Castres 362
 Dante Alighieri (m. 1321), poet italian 75, 119, 137, 357
 Dávid [Davidis], Francisc (m. 1579), teolog unitarian din Transilvania 356
 David, rege al Israelului și psalmist 173, 174, 191, 312
 Decalog. *Vezi* Lege
 Decrete divine 263, 268, 270, 274, 278-279, 382, 387. *Vezi și* Creație; Predes-tinare și osîndire
 Denk, Johannes (m. 1527), teolog ana-baptist 334, 341-349
 Determinism. *Vezi* Soartă
 Diavoli și demoni 185, 187, 188, 209, 219, 311, 349, 354. *Vezi și* Răul
 Díaz de Luco [de Lugo], Juan Bernal (m. 1556), episcop de Calahora 318
 Dietenberger, Johannes (m. 1537), teolog dominican 280-307
 Dietrich de Nieheim [Theodericus de Nyem] (m. 1418), teolog conciliarist 119, 122, 150
 Dionisie, Pseudo-Areopagitul, cca 500, teolog mistic 73, 116, 126, 285, 330, 339, 396
 Disciplină. *Vezi* Biserică, sfîntă
 Dispense. *Vezi* Legămînt
 Doctrină 55-58, 121, 133, 147, 160, 221, 282-283, 343
 Donatism 71, 74, 139-144, 305-307, 324
 Dort, Sinodul de la ~, conciliu al Bisericii Reformate din Olanda 1618-1619, 271-277, 223, 248, 261, 268
 Duhul Sfînt. *Vezi și* Biserică; *Filioque*; Dumnezeu; Har; Taine; Scriptură; Treime; Cuvîntul lui Dumnezeu
 – relația ~ cu: botezul 345; Biserica 128, 143, 162, 167-168, 226; convertirea 186-188; conciliul 146, 148, 153; legă-mîntul 278; Euharistia 241, 243; legea și evanghelia 211; papa 153; Scriptura 166, 210, 226, 227, 242, 368-371; tainele și simbolurile 231-232; tradiția 165; cuvîntul lui Dumnezeu 227-241
 – doctrina despre ~ la: Calvin 226; franciscani 158; Luther 208, 215-216; Melanchthon 186-188; teologia refor-mată 241; socinieni 353
 Dumnezeu. *Vezi și* Hristos; Evanghelie; Har; Predestinare; Mîntuire; Treime; Voința lui Dumnezeu
 – attribute ale lui ~, definite drept: cauză 77, 81, 83, 86, 258, 268, 270, 274, 276; slavă, 245, 265, 327; sfîntenie 175; dreptate 75-77, 175-176, 181, 258, 265, 383; iubire; milă 75-77, 265, 351 (*vezi și* Har; Mîntuire); omnipotență 67, 77, 111, 176-177 (*vezi și* Voința lui Dumnezeu); omniprezență, 221, 380 (*vezi și* Hristos, definit ca omnipre-zent); omnisciență 82, 256 (*vezi și* Pre-destinare, relația dintre ~ și pre-știință); suveranitate 83, 210; trans-cendență 116, 175-176, 217, 340; neschimbare 175, 354, 377; unitate 270, 354; minie 176, 191, 382 (*vezi și* Om, definit ca păcătos)
 – doctrina despre ~ la: Anselm 207; Pseudo-Dionisie 340; Luther 175-176, 207; Nicolaus Cusanus 340
 Duns Scotus, Ioan (m. 1308), teolog fran-ciscan britanic,
 – doctrina despre: Hristos 78; *Filioque* 126; Dumnezeu 77, 80-81; har 81; Maria 78, 89, 98-100, 164; pocăință 142, 173, 327; predestinare 80-81; rațiune 109, 111; Scriptură 109, 164

- relația lui ~ cu: Anselm 78; Toma de Aquino 66, 111

E

Eck, Johann (m. 1543), profesor romano-catolic la Ingolstadt 280-307, 220, 245
 Edwards, Jonathan (m. 1758), teolog reformat din Noua Anglie 275

Efes, Conciliul de la ~ din 431, 200, 377
 Efes, „Sinodul tilhăresc” de la ~ din 449, 148

Epicureism 257, 268

Epifanius (m. 403), episcop de Salamis 237

Episcopat 126, 130, 138, 159, 161-162, 215-216, 326, 333-334, 341, 344, 348

Episcopus, Simon (m. 1643), teolog arminian 268-275

Erasmus, Desiderius (m. 1536), umanist și cărturar 183, 282-307, 335-337

- doctrina despre: Biserică, 303; om 183, 211, 292; Maria 295, 336; predestinare și osîndire 255, 260; taine 301, 326; Scriptură 221-222, 342; tradiție 183, 302, 335

- învățătură a lui ~ 237, 304, 335, 338, 355, 370

Erezie și eretici 110, 141, 153-154, 158, 280, 362. *Vezi* și nume ale ereziilor și ereticilor

Eshatologie 64, 87

- componente ale ~: Antihrist 88-89, 154, 213, 215, 303, 344, 350; moarte 176, 177, 185, 189, 204, 209, 311; purgatoriu 110, 180-181, 284-285, 316, 339, 350; vederea lui Dumnezeu 154, 227-228, 267

Euharistie 102-108, 200-203, 217-220, 229-241

- definită ca: pîine și vin 102-108; principala taină 102, 291-292; împărtășire 240, 291, 339; împărtășire sub una sau ambele specii 63, 67, 110, 146, 166-169, 213-214, 283, 306-307, 331; consubstanțiere 240, 302; semn al legămîntului 277; pomenire 240, 243, 339; prezență 240; făgăduință 291; prezență reală 102, 200-202, 221, 290, 291, 322, 329, 359; taină 291-292;

jertfă 105, 219, 231-232, 237, 239, 277, 305, 329-331; simbol 231-232, 291; substanță și manifestări exterioare 102, 106-107, 232, 240, 292; testament 291; transsubstanțiere 105-108, 230, 232, 237, 239, 243, 292, 329, 351

- doctrina despre ~ la: anabapțiști 343; Augustin 60, 104, 230, 235, 291, 331; Berengarius 103-104, 238, 292; Bucer 291; Bullinger 229-241, 201; Calvin 229-241, 220, 226; Pseudo-Dionisie 339; Duns Scotus 105; Aegidius Romanus 107; Hus și husiții, 67, 103, 108; Irineu 277; Ioan de Paris 104, 106; Łaski 240; Conciliul de la Lateran din 1215, 105, 322; Luther 200-203, 214, 220, 226, 239, 291; Nicolaus Cusanus 63; Oecolampadius 200, 217; Petru Lombardul 104; Radbertus 103; Conciliul de la Trident 322, 328-332; William Ockham 63, 103, 106; Wycliffe 104, 107

Eusebiu (m. cca. 340), episcop de Cezareea 126, 277, 333, 338, 357

Erezia eutihiană 200, 377

Evangelhie 208-222. *Vezi* și Hristos; Scriptură; Cuvîntul lui Dumnezeu

- definită drept: cartea Noului Testament 92, 170, 208, 251; porunca sărăciei (*vezi* Sărăcie); cunoașterea lui Dumnezeu 208; propovăduirea pocăinței 212; făgăduință 208; revelație și poruncă 251; regula vieții 245; învățătura lui Hristos 212; comoară a Bisericii 172

- relația ~ cu: Biserica 169, 296-307, 367; îndreptățirea 182, 191; legea 209-213, 250-252, 278, 319, 375; predestinarea 266

„Evangelhic” ca denumire confesională 172, 342, 343. *Vezi* și Catolic; Evangelhie; Reformat

Extrema onțiune sau mirungerea bolnavilor 290, 324, 326

F

Fapte 189, 192, 195, 210-211, 219, 260, 287-288, 318-319. *Vezi* și Credință; Îndreptățire; Iubire

- definite: prin credință 199-200, 287-289, 317, 324, 342, 375; atribuire 192, 194, 288-289, 315-316, 350-351
- doctrina despre ~ la: anabapțiști 350-351; Bullinger 182; Calvin 182, 194; Luther 172-197, 213; Melanchthon 194; Osiander 193-194; epistolele pauline 190; teologia protestantă 182, 193; Conciliul de la Trident 312-320; teologia unitariană 350-351

Fecioara Maria 57, 63, 66-67, 69, 89-100, 295, 332, 336, 364, 377, 404

Ferrara. *Vezi* Basel-Ferrara-Florența, Conciliul de la ~

Filioque 68, 127, 348

Fisher, John (m. 1535), episcop romano-catolic de Rochester 174-175, 280-307

Flacius, Matthias [Illyricus] (m. 1575), profesor luteran la Jena 186-188, 194

Florența, Conciliul de la ~. *Vezi* Basel-Ferrara-Florența, Conciliul de la ~

Francisc de Assisi (m. 1226), sfânt și reformator spiritual; și franciscani 66, 73, 87, 93, 109, 135, 139, 156, 158, 320-321

Frankfurt, Profesiunea de credință catolică a Bisericii exilaților de la ~, mărțurisire de credință reformată din 1554, 246-247

Frith, John (m. 1533), reformator englez 180

Fugger, casa de ~, familie de bancheri germani 178

G

Gabriel Biel (m. 1495), profesor la Tübingen 76, 96, 101, 155, 156, 169, 184, 287

Gerhard, Johann (m. 1637) profesor luteran la Jena 358-383

Gratian (m. cca. 1159), sistematizator al dreptului canonic 147, 153-154, 165, 300. *Vezi* și Lege, canon

Grigore de Rimini (m. 1358), teolog augustinian 71, 75, 82

Grigore I (m. 604), papă 113-114, 150, 161, 162, 337, 400

Grigorie (m. 389), născut la Nazianz, teolog și episcop 126, 378, 402

Grigorie (m. cca. 395), episcop de Nyssa 113

Gropper, Johann (m. 1559), teolog la Xanten și Bonn 287, 289, 316, 326, 327

Grotius, Hugo [Huig de Groot] (m. 1645), teolog arminian 352, 383

Guerrerus, Petrus, de Logrono (m. 1576), arhiepiscop de Granada 330

Guido Terrena de Perpignan (m. 1342), teolog carmelit 152-153

Gură de Aur, Ioan (m. 407), patriarh de Constantinopol 126, 237, 331, 336, 400

H

Har 89-108, 188-195, 396-405; definit 195, 263, 269, 289, 316, 401-402. *Vezi* și Augustin; Biserică; Dumnezeu; Îndreptățire; Om; Maria; Taine; Mîntuire; Cuvîntul lui Dumnezeu

Heidegger, Johann Heinrich (m. 1698), profesor reformat la Zürich 362-374, 384-395

Henric de Cremona (m. 1312), episcop de Reggio 118, 130

Henric de Kalteisen (m. 1465), teolog dominican și episcop titular de Cezareea 138, 156

Henric Heinbuche de Langenstein (m. 1397), profesor de teologie la Viena 109

Henric VIII (m. 1547), rege al Angliei 247, 282, 290, 298

Hermeneutică. *Vezi* Scriptură

Heshusius, Tilemann (m. 1588), episcop luteran de Samland 187, 190, 238

Hincmar (m. 882), arhiepiscop de Reims 145, 150

Hristos. *Vezi* și Euharistie; Dumnezeu; Îndreptățire; Maria; Mîntuire; Treime; Venerare

- definit ca: *anhypostaton* și *enhypostaton* 378; înălțat la cer 159, 200-201, 381; persoană complexă 378-379; Dumnezeu-Om 199; cap al Bisericii 122; *homooúsios* 249, 329, 349, 352, 356; smerit și slăvit 376; rege 120, 131; Logos 193, 202, 208, 353, 355; oglindă 208, 266, 276; omniprezent 201-202, 240-241, 380; predestinat 267, 388; taină 219, 230; al doilea Adam 185, 271, 392; Fiul lui Dumnezeu 79, 352; subordonat Tatălui 353; două firi 198, 200-202,

- 376-377; unire, cu comunicarea însușirilor 92, 127, 176, 202, 204-205, 377-381; obiect al venerării 356, 378
- lucrarea lui ~ 74-79, 378, 381, definită ca: acceptare 78; împlinire a legămîntului 278, 393; pildă 86-88, 206, 347; îndreptățire 192, 314-315 (*vezi și* Îndreptățire); dătător de lege 206, 251, 319 (*vezi și* Lege); rezervat celor aleși 84, 273-274, 382, 392; mijlocitor al mîntuirii 295, 205, 250-251, 352; ascultare, activă și pasivă 194, 205, 250-251; revelație 208, 352; jertfă și preoție 105, 129-130, 194, 215, 230, 242-243, 274, 277, 291, 330-331 (*vezi și* Euharistie, definită ca jertfă); răscumpărare 75-76, 198-199, 203-204, 274, 284, 299, 316, 327, 351, 382-383, 393; Mîntuitor al Fecioarei Maria 97; universal 271, 340-341, 382; biruință 204, 208, 209-210, 382
- Hoen [Honijs], Cornelius (m. 1524), umanist olandez 200, 233
- Hollaz, David (m. 1713), teolog luteran 374-384
- Homousios*. *Vezi* Hristos, persoana lui ~, definit ca *homousios*
- Honorius I (m. 638), papă 151, 153, 366
- Hooker, Richard (m. 1600), teolog și apologet anglican 372-373
- Hubmaier, Balthasar (m. 1528), teolog anabaptist 56, 334, 341-349
- Hus, Jan (1415), teolog și reformator ceh, și husiți 118-170, 216, 253, 303, 305
- I**
- Iacob de Viterbo (m. 1307/1308), călugăr augustinian și arhiepiscop de Napoli 119, 133, 166
- Iacov, apostol 159
- Ierarhie 305, 307, 326. *Vezi și* Biserică; Episcopat; Papă; Preoție
- Ieronim (m. 420), traducător biblic și teolog monastic. *Vezi și* Scriptură, traduceri ale ~ 160, 162, 220, 308, 326, 336, 338, 339, 370
- Ieronim, Pseudo- *Împietrirea inimii lui Faraon* 259
- Ignatie (m. cca. 107), episcop de Antiohia 339
- Ilarie (m. 367), episcop de Poitiers 237, 336
- Imagini (icoane) 254, 281, 285, 294, 344, 385
- Indulgențe 163, 178-179, 316, 328, 396. *Vezi și* Pocăință
- Infailibilitate. *Vezi* Biserică; Conciliu; Papă; Scriptură
- Inocențiu al III-lea (m. 1216), papă 105, 153, 239
- Inocențiu al X-lea (m. 1655), papă 397, 405
- Insuflare. *Vezi* Duhul Sfint; Scriptură
- Ioachim de Fiore (m. 1202), teolog și mistic apocaliptic 121
- Ioan (m. cca. 749), născut la Damasc, teolog grec 93, 237, 281, 378, 381
- Ioan Botezătorul 99, 101, 325
- Ioan de Palomar (cca 1430), arhidiacon de Barcelona 156
- Ioan de Paris (m. 1306), teolog dominican 104, 106, 107, 119
- Ioan de Ragusa [Dubrovnik] (m. 1443), cardinal 59, 124, 141
- Ioan Scotus Eriugena (m. cca 877), teolog și filozof 114, 238
- Ioan al XXII-lea (m. 1334), papă 135, 153, 154, 156, 157
- Ioan, apostol 94
- Iosif, soțul Mariei 91, 92, 99, 101
- Irineu (m. cca. 200), episcop de Lyon 237, 277, 304, 333
- Isidor (m. 636), arhiepiscop de Sevilla 157
- Islam 121, 340-341, 362
- Israel și iudaism: legămînt și mîntuire pentru ~ 276-279, 339, 391, 393 (*vezi și* Legămînt); istoria ~ 108, 155, 270; legea pentru ~ 159, 253-254 (*vezi și* Lege); Scriptură pentru ~ 295, 300, 364, 365, 369-370 (*vezi și* Scriptură); cult pentru ~ 101, 296, 306, 330
- Iubire 112, 115, 127, 174, 196, 286-288, 318. *Vezi și* Credință; Dumnezeu; Fapte
- Iuda Iscarioteanul 143, 174, 235
- Iustin Martirul (m. cca. 165), apologet 356
- Î**
- Închinare

- autoritatea ~ 71, 292, 313-314, 340, 355, 398;
- componentele ~: *Ave Maria* 90; frângerea pîinii 243; calendarul anului bisericesc 95; cultul sfinților 294-295, 350 (*vezi* și Sfinți); devoțiunea euharistică 104-105, 225-226, 232, 238-239, 292, 305, 310, 322-323, 339; imnuri 203, 217, 223, 252; imagini (*vezi* Imagini); Rugăciunea Domnească 90, 96, 191, 217, 356, 370; evlavie față de Fecioara Maria (*vezi* Fecioara Maria); rugăciune 71, 78, 83, 85-86, 91, 265, 398; rugăciuni pentru morți 284, 398; liturghii protestante 234, 242, 252; *Salve Regina*, 295; *Stabat Mater*, 93; cultul lui Hristos 356, 378
- Îndreptățire, 172-197, 288-289, 312-320. *Vezi* și Hristos; Credință; Har; Merit; Mîntuire;
- Îngeri, doctrina despre 67, 81, 90, 93, 98, 101, 114, 145, 257, 279, 336, 352, 356, 362, 370, 396

J

- Jakoubek ze Stříbra (m. 1429), teolog husit 108, 110, 137, 141, 162-163, 167. *Vezi* și Hus
- Jan Rokycana (m. 1471), teolog husit 124
- Jansen, Cornelius [Cornelius Jansenius cel Tînăr] (m. 1638), teolog la Louvain și episcop de Ypres; și jansenism 395-405
- Johannes de Brevi Coxa (m. 1423), profesor la Paris 164
- Jurăminte 347, 385

K

- Keckermann, Bartholomaeus (m. 1609), profesor la Gdansk 368, 384-395
- Knox, John (m. 1572), reformator scoțian 253

L

- Lactanțiu (m. cca. 320), apologet 227
- Lainez, Diego (m. 1565), superior general al Societății (sau Companiei) lui Iisus 315, 316

- Lanfranc de Bec (m. 1089), teolog și arhi-episcop de Canterbury 238
- Langland, William, autor al poemului din secolul al XV-lea, *Plugarul Piers* 173
- Laski, Jan [Johannes a Lasco] (m. 1560), nobil polonez și teolog reformat 225, 240, 241
- Lateran, al patrulea Conciliu din 1215, 173, 239, 292, 322, 328, 329
- Latimer, Hugh (m. 1555), reformator anglican 198, 231
- Law, William (m. 1761), teolog anglican 383
- Legămînt, doctrina despre ~ 174, 270, 275-279, 345, 387-394
- Lege. *Vezi* și Hristos; Evanghelie; Îndreptățire
- lege canonică 63, 103, 139, 147, 159, 164-165, 173, 178, 305, 344; lege rituală și morală 159, 210-211; Decalogul 69, 190, 210, 212-213, 217, 251-253, 354; lege mozaică 177, 189, 250, 278; lege naturală 101, 131, 211, 373, 392; lege socială și politică 131, 254, 279, 373 (*vezi* și Biserica și stat)
- doctrina despre ~ la: Calvin și calvinism 250-254; Luther și luteranism 177, 205; Zwingli 250-251
- Leipzig, disputa de la ~ din 1519, 297, 302, 307, 333
- Leon I (m. 461), episcop de Roma 377
- Leon al X-lea (m. 1521), papă 179-181, 282, 303, 311, 319, 328, 335
- Lessing, Gotthold Ephraim (m. 1781), gînditor și om de litere german 341
- Liberius (m. 366), episcop de Roma 151
- Linus, primul episcop al Romei după Petru 128
- Luther, Martin (m. 1546), reformator german; și luteranism 171-222, 280-307, 361-384

M

- Madruzzo, Cristoforo (m. 1578), episcop cardinal de Trident 322
- Magie și superstiție 230-231, 237, 253, 283, 329
- Maniheism 183, 185, 269, 292, 367, 399
- Marburg, Colocviul de la ~ din 1529 182, 193

Marcion (m. 160), eretic din Roma 210, 270

Maria Magdalena 157, 174, 403

Marsilius de Padova (m. 1342), filozof politic 55, 119, 136, 147, 157, 179

Matia, apostol 124

Melanchthon, Philip (m. 1560), reformator german 55, 56, 171-222, 225, 237, 256, 294. *Vezi și Apologia Confesiunii de la Augsburg; Confesiunea de la Augsburg*

Melchisedec 130-131

Menno Simons (m. 1561), teolog anabaptist 334, 341-349

Merit 88, 179, 187-189, 191, 219, 284, 293, 318, 403. *Vezi și Har; Îndreptățire; Răsplată; Fapte*

Micul catehism de la Westminster, mărturisire de credință reformată din 1647, 241

Miranda, Bartholomaeus de [Carranza] (m. 1576), teolog dominican și arhiepiscop de Toledo 316

Mintuire, definită ca: îndumnezeire 115-116, 289, 346, 382; iertarea păcatelor 88, 191, 193, 287-288, 314-315, 341, 399 (*vezi și Hristos*, lucrarea lui ~, pocăință); dar al harului 195, 314, 395-405 (*vezi Har*); imitarea lui Hristos 84-87, 347 (*vezi și Hristos*, lucrarea lui ~, definită ca pildă) îndreptățire (*vezi Îndreptățire*); limitată 273-274; sfințire și înnoire, 315; universală 274, 339-341

Misticism, și teologie mistică 73, 112-117

Moise 116, 142, 176, 209-211, 248, 250, 251, 260, 278, 306, 364, 374, 391, 394. *Vezi și Israel; Lege, mozaică*

Molina, Louis 395-405

Monasticism, și călugări 158, 168, 283, 284. *Vezi și nume ale ordinelor*

Monotelism 378

Montbéliard, Colocviul de la ~ 255

Monte, Giovanni Maria Ciocchi del (m. 1555), cardinal, apoi papă sub numele de Iuliu al III-lea, 320

Morus, Thomas (m. 1535), lord cancelar al Angliei 282-307, 396

Mosheim, Johann Lorenz von (m. 1755), profesor la Göttingen 395

Münster, localitate anabaptistă 347

Münzer, Thomas (m. 1525), reformator anabaptist 334

Musso, Cornelio (m. 1574), franciscan și episcop de Bitonto 314, 323

N

Natură, 68, 97, 187, 233-234, 245, 264-265, 372, 376; natură și har, 275, 360, 401-402. *Vezi și Hristos; Har; Lege*

Nausea, Friedrich [Grau] (m. 1552), episcop de Viena 329

Nestorie (m. cca. 451), episcop de Constantinopol; și nestorianism 169, 200, 348, 362, 377

Niceea, Conciliul de la ~ din 325, 148, 199, 218, 348-351

Niceea, Crezul de la ~ 55, 56, 102, 118, 120, 157, 162, 218, 249, 348, 349

Nicolas de Clémanges (m. 1437), umanist și teolog 125

Nicolaus Cusanus (m. 1464), cardinal și teolog german 113-117, 118-170, 340; citat, 65, 76, 267, 285, 331

Noe 278, 391

Nuño, Diego (m. 1614), rector al Colegiului dominican Sfântul Grigore din Spania 401

O

Ockham William (m. 1347), teolog franciscan englez 59

– doctrina despre: adevărul catolic și erezie 110; Biserică 119, 136; Euharistie 63, 104, 106; papă 121, 136, 154; predestinare 86; preoție 137, 139; Scriptură 164

Oecolampadius, Johannes (m. 1531), reformator din Basel 223-279, 200, 302, 328

Omul. *Vezi și Hristos; Har; Îndreptățire; Mintuire*

– definit ca: înrobît 183-188, 293, 319, 345, 350, 375, 385, 399; truesc 396; liber 84, 183-184, 293, 299, 319, 399-400; chip al lui Dumnezeu 73, 185, 263; chip al lui Satan 185-186; drept și păcătos în același timp 197, 213, 311, 316, 350; păcătos 64, 176, 183, 188, 204, 262-263, 293, 310-311, 345

Ordinul augustinian 69, 286, 311, 312, 318, 320
 Ordine, sfinte, și hirotonire 139, 141, 291, 324, 326. *Vezi* și Biserică; Slujire; Preoție; Taine; Simonie
 Origen (m. cca 254), teolog și învățat din Alexandria 338, 343
 Osiander, Andreas (m. 1552), teolog luteran 193-195

P

Palladius (m. 425), istoric monastic și presupus biograf al lui Ioan Gură de Aur 126
 Paris, Universitatea din ~ 65, 109
 Pascal, Blaise (m. 1661), teolog și filozof francez 360, 373-374, 398-405
 Patavinus, Christophorus (m. 1569), superior general al călugărilor augustinieni 318, 320
 Patripasism 379
 Pavel, apostol 189-191, 197, 398; relația cu Petru 151, 159, 303. *Vezi* și indexul biblic; Apostoli; Petru; Scriptură
 Paul al III-lea (m. 1549), papă 308
 Paul al V-lea (m. 1621), papă 397
 Pelagius și pelagianism. *Vezi* și Augustin; Har; Omul
 – relația cu: Augustin 183, 261-262, 403; Bernard de Clairvaux 399; Bradwardine 70, 83; Gabriel Biel 174; Grigore de Rimini 71, 82; Jansen 397, 401-402, 404; Luther 183, 190; teologia protestantă 310-311; teologia reformată 261-263, 388, 392; teologia romano-catolică 292, 296, 395-405; Toma de Aquino 69; Conciliul de la Trident 314; Zwingli 262
 Pocăință și sistemul penitențial 64, 142, 172-177, 284, 290, 298, 305, 327, 339. *Vezi* și Har; Indulgențe; Căință; Taine
 – definită ca remușcare, spovedanie și răscumpărare 142, 174, 179, 327; remușcare și căință 174-175; spovedanie 173-175, 219, 178-179, 189, 284, 327, 351; răscumpărare (*vezi* și Hristos, lucrarea lui ~ definită ca răscumpărare)
 Papă și papalitate 118-170, 180, 303-305, 332, 366-367, 374

Petrarca (m. 1374), umanist italian 72-73
 Petrus Aureolus (m. 1322), teolog franciscan și arhiepiscop de Aix-en-Provence 111
 Petru Lombardul (m. 1160), „Maestrul Sentințelor” și episcop de Paris 104, 106, 119, 126, 147, 239
 Petru, apostol 120, 128, 136, 159-162, 304, 366. *Vezi* și Indexul biblic; Apostoli; Pavel; Papă
 Philipsz, Dietrich (m. 1568), teolog anabaptist olandez 342-349
 Pighino, Sebastiano (m. 1554), copreședinte la Conciliul de la Trident 325
 Pisa, Conciliul de la ~ din 1409 146
 Pius al IX-lea (m. 1878), papă 100, 332
 Pius al V-lea (m. 1572), papă 397, 404
 Platon (m. 347 î.H.), filozof grec 72, 215, 227, 305, 374
 Polanus, Amandus (m. 1610), profesor reformat la Basel 384-395
 Pole, Reginald (m. 1558), arhiepiscop romano-catolic de Canterbury și cardinal 296-307
 Ponțiu Pilat, procurator al Iudeii 130
Prima Confesiune elvetică, confesiune reformată din 1536, 246
 Predestinare și osîndire 80-86, 176-177, 254-267, 275, 293, 320, 386-389. *Vezi* și Providență; Voința lui Dumnezeu
 – relația cu doctrina despre: Hristos 266-267 (*vezi* și Hristos); Biserică (*vezi* Biserică, definită ca predestinată); legământ 272, 278-279, 386-389; preștiință 81-83, 138, 139-144, 177, 207, 256, 259, 269, 388, 400
 Preoție: harică 283, 305-306 (*vezi* și Donatism; Episcopat; Slujire; Ordine, sfinte; Taine); universală 131, 140-141, 143, 215-216, 301, 305-306
 Prosper de Aquitania (m. cca. 463), călugăr din Marsilia 70, 71, 187, 404
Protestul arminian, mărturisire de credință arminiană din 1610, 268-270
 Providență 255, 257, 264, 269, 358, 371, 385-386, 389
 Purgatoriu. *Vezi* Eshatologie

Q

Quenstedt, Johann Andreas (m. 1685), profesor luteran la Wittenberg 361-384

R

- Rambert de Bologna (m. 1308), discipol și apărător al lui Toma de Aquino 111
- Ratramnus [Bertram] (m. 868), călugăr benedictin la Corbie 237-238
- Rațiune 84, 106, 110-111, 115, 163, 207, 233, 344, 371. *Vezi* și Filozofie; Revelație
- Răsplată 154, 270, 293, 319, 403. *Vezi* și Merit
- Răul 64, 267, 269. *Vezi* și Diavoli și demoni; Omul definit ca păcătos
- „Reformat”, ca denumire confesională 223-224. *Vezi* și Catolic; evanghelice
- Reformă, chemarea la ~ 142, 282-283
- Regensburg, Colocviul de la ~ din 1541, 316
- Reimarus, Hermann Samuel (m. 1768), profesor la Hamburg 384
- Respingere a Confesiunii de la Augsburg*, răspunsul romano-catolic la *Confesiunea de la Augsburg* din 1530, 281-307; citată 225, 359
- Revelație 206-208, 227, 249, 266, 270, 320, 332, 335-341, 363-364. *Vezi* și Evanghelie; Rațiune; Scriptură; Cuvântul lui Dumnezeu
- Ridley, Nicholas (m. 1555), episcop anglican al Londrei 232, 238, 254
- Robert de Oxford (cca 1290), dominican englez 111
- Rogers, Thomas (cca 1600), capelan al episcopului anglican al Londrei 155, 182, 261, 267
- Rollock, Robert (cca 1600), teolog reformat scoțian 389
- Roma (și roman) 119, 121, 133, 152, 156, 161-162, 169, 281, 296, 304, 334, 367. *Vezi* și Avignon; Papă

S

- Sabelianism 379-380
- Salmerón, Alfonso (m. 1585), teolog iezuit 319
- Sandys, Edwin (m. 1588), arhiepiscop anglican de York 236
- Saumur, școala de la ~ 391-392
- Sărăcie 57, 87, 93, 134-139, 158, 295
- Sfinți 94, 102, 105, 132, 161, 178-179, 205-206, 214, 277, 282-283, 294-295, 342,

350. *Vezi* și Biserică, definită drept comuniunea sfinților; Fecioara Maria; nume ale sfinților
- Schismă. *Vezi* Avignon; Biserică, definită ca una; Biserica de Răsărit; Hus și husiții
- Scriptură. *Vezi* și Biserică; Confesiuni; Crezuri; Tradiție; Cuvântul lui Dumnezeu
- autoritatea ~ 163-164, 249, 298, 309, 350, 372-373; canonul ~ 166, 170, 180, 247, 267, 297, 300, 308, 364-365; limpezimea ~ 221-222, 226, 242, 245, 299-300, 368; hermeneutica ~ 94, 109, 163, 165-166, 170, 189, 221-222, 232-235, 240, 273, 298, 299-300, 304, 331, 377, 389 (*vezi* și Tropi și figuri de stil); necunoașterea ~ 162, 283; infailibilitatea ~, 247, 375; insuflarea ~, 163, 166, 221-222, 243-244, 246, 368-371, 375 (*vezi* și Duhul Sfânt); limbile originare ale ~ 247, 337, 347, 369, 370-371; suficiența ~ 357; textul ~ 369-371; traduceri ~ 247, 299-300, 302, 336-338, 369
- doctrina despre ~ la: anabapțiști 348; Bellarmino 366; Bullinger 247; Calvin și calvinism 247, 361-371; Irineu 334; Luther și luteranism 221-222, 361-371; Zwingli 226
- Septuaginta. *Vezi* Scriptură, traduceri ale ~
- Seripando, Girolamo (m. 1563), cardinal și superior general al călugărilor augustinieni 307-332, 338
- Serveto, Miguel (m. 1553), teolog unitarian 349-357
- Sigismund (m. 1437), împărat al Sfântului Imperiu Roman 133
- Silvestru I (m. 335), episcop al Romei 162
- Simbol. *Vezi* Taine
- Simon, Richard (m. 1712), orator și cercetător biblic 374
- Simonie 110, 141-142, 155
- Sixtus al IV-lea (m. 1484), papă 95, 332
- Soartă și determinism 84, 86, 188, 258, 263-264, 268-269, 270, 294, 386, 400-401
- Socinus, Faustus [Fausto Sozzini] (m. 1604), teolog unitarian; și socinianism 334, 350-357, 378, 383, 392

Spener, (Philip) Jacob (m. 1705), teolog luteran pietist 384
 Spengler, Lazarus (m. 1534), reformator laic din Nürnberg 186
 Stapleton, Thomas (m. 1598), teolog romano-catolic englez 358, 363, 366, 390, 394,
 Stoicism 263-264, 269, 386
 Strigel, Victorinus (m. 1569), teolog luteran 187
 Suárez, Francisco de (m. 1617), teolog iezuit 398-405
 Substanță 187-188, 352. *Vezi* și Euharistie

T

Taine 100-108, 213, 218-220, 226-241, 290-291, 321-332. *Vezi* și Biserică; Har; Taine individuale
 Tapper, Ruard (m. 1559), profesor romano-catolic la Louvain 327
 Tertulian (m. cca. 220), teolog din Africa de Nord 210, 236
 Thomas de Sutton (m. după 1320), teolog dominican 78, 81
 Toma de Aquino (m. 1274), teolog dominican; și tomism 66-69, 292
 – doctrina despre: îngeri 67; certitudine 266, 320, 402; Hristos 378; Biserică 119, 159; creație 67, 110-111; Euharistie 67, 166; credință 196; *Filioque* 68, 126; preștiință 80; har 399, 401; har și natură 404; Fecioara Maria 67, 90; pocăință 175; sărăcie 67, 136-137; preoție 140; rațiune 110-112, 373; taine 101
 – relația cu: Ambrosius Catharinus 285; Augustin 66-69; Bellarmino 362; Bradwardine 80; husiți 67; Luther 206; Pelagius și pelagianism 68; dogmatica protestantă 362; Stapleton 362; Conciliul de la Trident 313
 Toma de Kempis (m. 1471), presupus autor al lucrării *Urmarea lui Hristos* 55, 69, 76, 87, 90
 Torún, Colocviul de la ~ din 1645, 182, 363
 Toussain, Daniel (m. 1602), teolog reformat din Heidelberg 255
 Tradiție. *Vezi* și Apostoli; Biserică; Confesiuni; Concilii; Crezuri; Scriptură

– autoritatea ~ 145, 298, 301, 364; definiția ~ 364; tradiția patristică 180, 183, 187, 199, 217, 249, 310, 313-314, 343, 351; respingerea ~ 189, 343; relația ~ cu Scriptura 57, 98, 163-170, 248-249, 309, 332, 363-364
 Transsubstanțiere. *Vezi* Euharistie
 Treime, doctrina despre ~ 64, 121, 190, 198-200, 227, 299, 340-341, 348-357, 363, 372, 376
 Trident, Conciliul de la ~, în 1545-1563, 247, 267, 280-332, 337-338, 369, 395-403
 Trithemius, Johannes (m. 1516), abate de Sponheim și istoric 237
 Tropi și figuri de stil 239-240, 242, 244, 354; metaforă 233, 262, 284, 352, 377, 380-382, 389; metonimie 233, 262; sinecdocă 380

U

Ubertino de Casale (m. cca. 1330), conducător al franciscanilor spirituali 75, 135, 139
 Umanism, semnificația ~ pentru doctrină 60, 71-73, 335-341. *Vezi* și Erasmus
 Ungaria, Biserica reformată a ~ 252
 Unitarieni 350-357
 Unitatea fraților boemieni. *Vezi* Hus și husiți
 Ursinus, Zacharias (m. 1583), teolog reformat german 225, 233, 236, 246, 252, 255, 268, 272, 277, 385. *Vezi* și *Catehismul de la Heidelberg*

V

Valla, Lorenzo (m. 1457), umanist italian 69, 71, 85, 90, 106, 151, 163, 186, 188, 336-337
 Vasile (m. 379), episcop de Cezareea 165
 Vatican, al doilea Conciliu de la ~ din 1962-1965, 332, 359, 374
 Vatican, primul Conciliu de la ~ din 1870, 153, 332, 359, 366
 Vauchop, Robert (m. 1551), arhiepiscop al Irlandei 310, 313, 322
 Victor I (m. 198), episcop al Romei, 277
 Vincentiu de Lerin (m. înainte de 450), călugăr și teolog 146, 155, 313, 333, 395

Vital du Four (m. 1327), cardinal și teolog franciscan 75

Voința (voia) lui Dumnezeu 64, 77, 85, 142, 174, 242-279

Vulgata. *Vezi* Scriptură, traduceri ale ~

W

Walpot, Peter (m. 1578), episcop anabaptist de Moravia și Slovacia 342, 347

Westphal, Joachim (m. 1574), teolog luteran 224

Westfalia, Pacea din ~ din 1648, 223

Witzel [Wicelius], Georg (1575), teolog luteran reconvertit la romano-catholicism 283-307

Wycliffe, John (m. 1384), teolog și reformator englez

– doctrina despre: Hristos 75 ; Biserică 84, 124, 138, 156-157 ; Euharistie 104,

107 ; Dumnezeu 85 ; papă 154 ; predestinare 84, 183, 401 ; preoție 140 ; taine 101

X

Ximénez de Cisneros, Francisco (m. 1517), cardinal arhiepiscop de Toledo 335

Z

Zabarella, Francesco (m. 1417), președinte al Conciliului de la Constanza 151

Zofingen, Disputa de la ~ din 1532, 342

Zwingli, Ulrich (m. 1531), reformator din Zürich 200-202, 223-279, 236, 293, 301, 330-340, 343, 345

La Editura Polirom

au apărut :

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
I. Nașterea tradiției universale (100-600)

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
II. Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
III. Evoluția teologiei medievale (600-1300)

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
IV. Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700)

în pregătire :

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
V. Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700)

www.polirom.ro

**Coperta : Angela Rotaru
Tehnoredactor: Gabriela Ghețău**

**Bun de tipar : noiembrie 2006. Apărut : 2006
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78 ; E-mail : office.bucuresti@polirom.ro**

**Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com**
